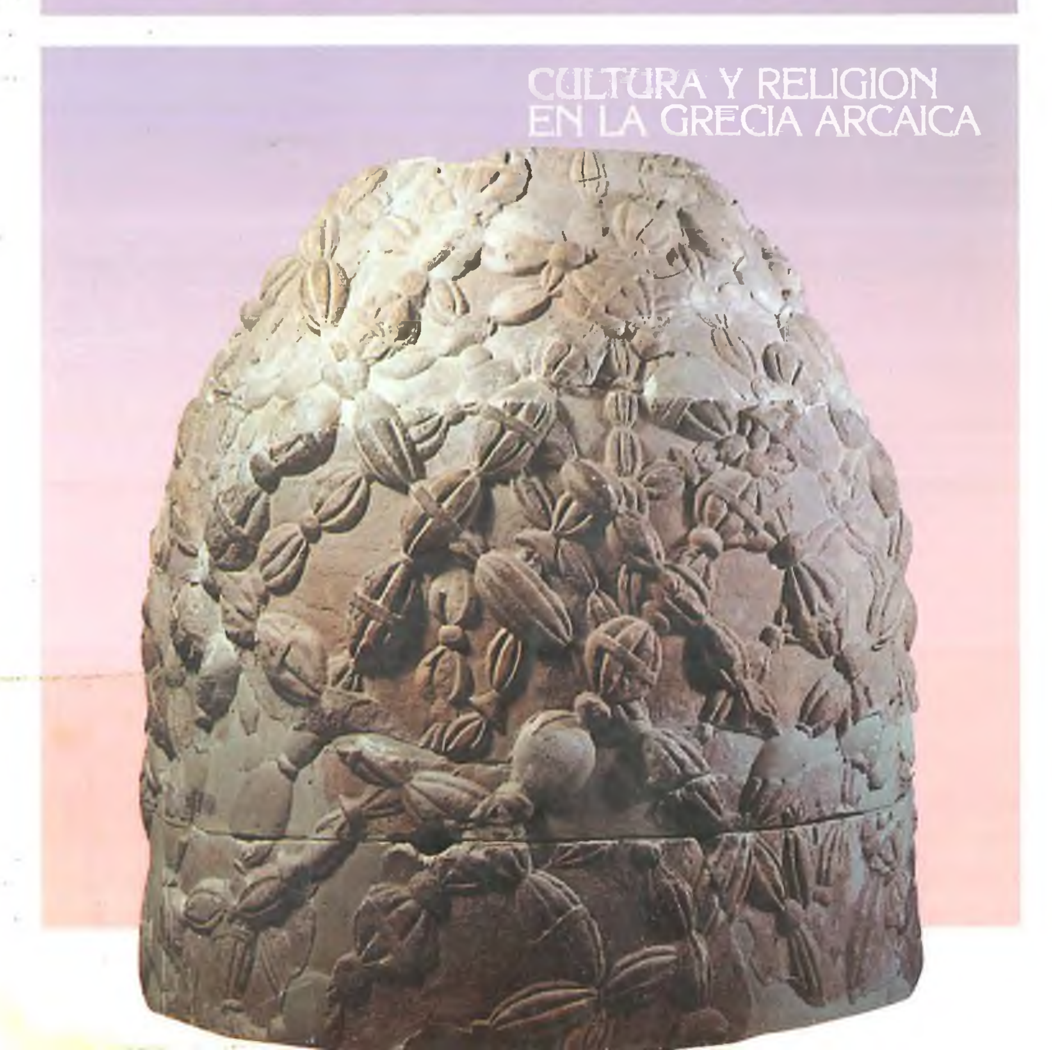
AKAL

HISTORIA DEL MVNDO ANTIGVO

22

GRECIA

CULTURA Y RELIGION EN LA GRECIA ARCAICA





Esta historia, obra de un equipo de cuarenta profesores de varias universidades españolas, pretende ofrecer el último estado de las investigaciones y, a la vez, ser accesible a lectores de diversos niveles culturales. Una cuidada selección de textos de autores antiguos, mapas, ilustraciones, cuadros cronológicos y orientaciones bibliográficas hacen que cada libro se presente con un doble valor, de modo que puede funcionar como un capítulo del conjunto más amplio en el que está inserto o bien como una monografía. Cada texto ha sido redactado por el especialista del tema, lo que asegura la calidad científica del proyecto.

ORIENTE

1. **A. Caballos-J. M. Serrano,** *Sumer y Akkad.*
2. **J. Urruela,** *Egipto: Epoca Tinita e Imperio Antiguo.*
3. **C. G. Wagner,** *Babilonia.*
4. **J. Urruela,** *Egipto durante el Imperio Medio.*
5. **P. Sáez,** *Los hititas.*
6. **F. Presedo,** *Egipto durante el Imperio Nuevo.*
7. **J. Alvar,** *Los Pueblos del Mar y otros movimientos de pueblos a fines del II milenio.*
8. **C. G. Wagner,** *Asiria y su imperio.*
9. **C. G. Wagner,** *Los fenicios.*
10. **J. M. Blázquez,** *Los hebreos.*
11. **F. Presedo,** *Egipto: Tercer Período Intermedio y Epoca Saita.*
12. **F. Presedo, J. M. Serrano,** *La religión egipcia.*
13. **J. Alvar,** *Los persas.*

GRECIA

14. **J. C. Bermejo,** *El mundo del Egeo en el II milenio.*
15. **A. Lozano,** *La Edad Oscura.*
16. **J. C. Bermejo,** *El mito griego y sus interpretaciones.*
17. **A. Lozano,** *La colonización griega.*
18. **J. J. Sayas,** *Las ciudades de Jonia y el Peloponeso en el período arcaico.*
19. **R. López Melero,** *El estado espartano hasta la época clásica.*
20. **R. López Melero,** *La formación de la democracia ateniense, I. El estado aristocrático.*
21. **R. López Melero,** *La formación de la democracia ateniense, II. De Solón a Clístenes.*
22. **D. Plácido,** *Cultura y religión en la Grecia arcaica.*
23. **M. Picazo,** *Griegos y persas en el Egeo.*
24. **D. Plácido,** *La Pentecontecia.*
25. **J. Fernández Nieto,** *La guerra del Peloponeso.*
26. **J. Fernández Nieto,** *Grecia en la primera mitad del s. IV.*
27. **D. Plácido,** *La civilización griega en la época clásica.*
28. **J. Fernández Nieto, V. Alonso,** *Las condiciones de las polis en el s. IV y su reflejo en los pensadores griegos.*
29. **J. Fernández Nieto,** *El mundo griego y Filipo de Macedonia.*
30. **M. A. Rabanal,** *Alejandro Magno y sus sucesores.*
31. **A. Lozano,** *Las monarquías helenísticas. I: El Egipto de los Lágidas.*
32. **A. Lozano,** *Las monarquías helenísticas. II: Los Seleúcidas.*
33. **A. Lozano,** *Asia Menor helenística.*
34. **M. A. Rabanal,** *Las monarquías helenísticas. III: Grecia y Macedonia.*
35. **A. Piñero,** *La civilización helenística.*

ROMA

36. **J. Martínez-Pinna,** *El pueblo etrusco.*
37. **J. Martínez-Pinna,** *La Roma primitiva.*
38. **S. Montero, J. Martínez-Pinna,** *El dualismo patricio-plebeyo.*
39. **S. Montero, J. Martínez-Pinna,** *La conquista de Italia y la igualdad de los órdenes.*
40. **G. Fatás,** *El período de las primeras guerras púnicas.*
41. **F. Marco,** *La expansión de Roma por el Mediterráneo. De fines de la segunda guerra Púnica a los Gracos.*
42. **J. F. Rodríguez Neila,** *Los Gracos y el comienzo de las guerras civiles.*
43. **M.ª L. Sánchez León,** *Revueltas de esclavos en la crisis de la República.*
44. **C. González Román,** *La República Tardía: cesarianos y pompeyanos.*
45. **J. M. Roldán,** *Instituciones políticas de la República romana.*
46. **S. Montero,** *La religión romana antigua.*
47. **J. Mangas,** *Augusto.*
48. **J. Mangas, F. J. Lomas,** *Los Julio-Claudios y la crisis del 68.*
49. **F. J. Lomas,** *Los Flavios.*
50. **G. Chic,** *La dinastía de los Antoninos.*
51. **U. Espinosa,** *Los Severos.*
52. **J. Fernández Ubiña,** *El Imperio Romano bajo la anarquía militar.*
53. **J. Muñiz Coello,** *Las finanzas públicas del estado romano durante el Alto Imperio.*
54. **J. M. Blázquez,** *Agricultura y minería romanas durante el Alto Imperio.*
55. **J. M. Blázquez,** *Artesanado y comercio durante el Alto Imperio.*
56. **J. Mangas-R. Cid,** *El paganismo durante el Alto Imperio.*
57. **J. M. Santero, F. Gascó,** *El cristianismo primitivo.*
58. **G. Bravo,** *Diocleciano y las reformas administrativas del Imperio.*
59. **F. Bajo,** *Constantino y sus sucesores. La conversión del Imperio.*
60. **R. Sanz,** *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata.*
61. **R. Teja,** *La época de los Valentinianos y de Teodosio.*
62. **D. Pérez Sánchez,** *Evolución del Imperio Romano de Oriente hasta Justiniano.*
63. **G. Bravo,** *El colonato bajoimperial.*
64. **G. Bravo,** *Revueltas internas y penetraciones bárbaras en el Imperio.*
65. **A. Giménez de Garnica,** *La desintegración del Imperio Romano de Occidente.*



GRECIA



Director de la obra:

Julio Mangas Manjarrés
(Catedrático de Historia Antigua
de la Universidad Complutense
de Madrid)

Diseño y maqueta:

Pedro Arjona

Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Madrid - España
Tels.: 656 56 11 - 656 49 11
Depósito Legal: M. 10 027-1989
ISBN: 84-7600-274-2 (Obra completa)
ISBN: 84-7600-374-9 (Tomo XXII)
Impreso en GREFOL, S.A.
Pol. II - La Fuensanta
Móstoles (Madrid)
Printed in Spain

CULTURA Y RELIGION EN LA GRECIA ARCAICA

Domingo Plácido



Indice

Introducción

En la historia de Grecia, se conoce como época arcaica la que se extiende desde mediados del siglo VIII, aproximadamente, hasta las guerras médicas, a principios del siglo V. En el campo de la Historia de las instituciones la característica dominante es el establecimiento y consolidación de la polis o ciudad estado. En sus inicios, el sistema dominante es el aristocrático. A lo largo de nuestro período, una serie de cambios llevan a una nueva configuración definida por la estructura que suele considerarse clásica de la antigüedad. Consiste en la equiparación entre la posesión de la tierra, el disfrute de los derechos políticos y la participación en el ejército ciudadano. El hoplita, soldado de infantería, que se paga su propio armamento gracias a la tierra que posee, defiende la ciudad y su tierra, y disfruta gracias a ello de los privilegios inherentes a su ciudadanía. Propiedad, derechos políticos y actividad militar coinciden en las mismas personas. La aristocracia queda integrada, aunque no pierde sus posibilidades de control de la comunidad, por medios más o menos elaborados procedentes de su capacidad económica y del dominio ideológico.

El proceso se realiza, desde luego, de modo conflictivo. Etapa característica de muchas ciudades en su evolución fue la tiranía. También la expansión colonial forma parte de este conjunto de fenómenos, como consecuencia de las crisis agrarias en la dinámica de acumulación y control entre la aristocracia y el campesinado, y del desarrollo de los cambios que va unido al proceso de crecimiento de la ciudad estado.

En el proceso también se crearon modos de dependencia. Estar privado del control de la tierra significaba quedar en situación susceptible de caer en diferentes formas de servidumbre. En algún caso, y el espartano sería el más típico, la conquista de tierras próximas y la sumisión de los vecinos garantizó la propia libertad de la comunidad ciudadana. En otros, los cambios facilitaron la importación de mano de obra comparada, con lo que la esclavitud sirvió para garantizar la amplia participación política del ciudadano y el inicio del proceso que terminó en la democracia.

En líneas muy generales, éstas son las condiciones que subyacen al desarrollo cultural y religioso de la Grecia arcaica. Factor fundamental, efecto y causa del proceso, fue la introducción de la escritura alfabética. La plasmación de la memoria del pasado facilitó el desenvolvimiento de unos caracte-



El ombligo de Delfos
Museo de Delfos

res culturales muy peculiares, en que el pretérito vivo está en constante actividad dentro del presente. No hay aspecto de la civilización griega arcaica que no sea al mismo tiempo una interpretación presente del propio pasado de los griegos. Epica y lírica, filosofía, arquitectura, escultura y cerámica pintada, todas ellas son interpretaciones del pasado a través del presente y del presente a través del pasado. Ello explica la actualidad vital y constante del mito, y el carácter sustancialmente inseparable de la religión y el culto de todas las demás manifestaciones del espíritu humano, así como su presencia en la vida política y social.

I. Cultura

1. La escritura

Los griegos de la época micénica habían poseído una escritura llamada lineal B, que se componía de signos de valor silábico poco adecuados para la lengua griega, y que se utilizaba en documentos burocráticos de valor efímero. Su existencia no sobrevivió a la caída de los reinos micénicos. Tras más de cuatro siglos de carencia de escritura, en una sociedad que sin duda no la necesitaba, hacia el año 750, se introdujo en Grecia la escritura alfabética, tomada y adaptada, con la adición de sonidos vocálicos, de la escritura fenicia. Es probable que, más que recibirla de los viajeros del Mediterráneo, los griegos tomaran el sistema en el norte de Siria y en Chipre. En su introducción desempeñaron un importante papel los habitantes de la isla de Eubea, cuya presencia en Al-Mina está documentada por lo menos desde el año 800.

Sin embargo, durante un largo período, posiblemente toda la época arcaica, la cultura seguirá estando dominada por la tensión entre el carácter escrito y el carácter oral de la expresión literaria. El poeta Arquíloco de Paros, el más antiguo de los líricos conservado de modo suficiente, se mueve entre la oralidad y la escritura. Todavía, en su época, el alfabeto no estaba muy extendido. Page (1963) estudia los fragmentos en concreto y observa que su sistema es el mismo que el de la épica en su período creativo: adaptar las fórmulas viejas heredadas de la tradición oral y crear otras nuevas por medio de los mismos procedimientos. Las frases épicas se adaptan al tema presente, e incluso son épicos los sentimientos y la estructura de la totalidad. Sería la mezcla del tema contemporáneo y el lenguaje tradicional.

Pero la introducción del alfabeto fue un hecho verdaderamente revolucionario. Havelock pone de relieve las relaciones existentes entre el inicio de la escritura, tal como se hizo entre los griegos, y el desarrollo cultural de este pueblo. Son precisamente las características de aquélla las que permiten la explosión literaria de éste; pero, al mismo tiempo, hay que tener en cuenta que se llegó a esa forma concreta de escritura gracias a la misma historia griega, tanto en sus aspectos sociales y económicos como intelectuales. En un momento determinado, en Grecia había condiciones que la hacían receptiva hacia las formas de

escribir fenicias, pero también activa para darle un nuevo enfoque y hacerla útil para sus propias necesidades. Esta forma de escritura, adoptada y adaptada por los griegos, permitiría la creación del «concepto» y abriría las puertas para hacer un pensador de todo aquél que desempeñaba una actividad intelectual.

Entre las condiciones culturales, Havelock considera que, en la creación del alfabeto griego, tuvo una influencia determinante la tradición poética del hexámetro. Justamente en él se encuentra el punto de flexión entre la expresión oral y la escrita. No es casualidad que éste sea el metro propio de la poesía épica, pues ésta es la que sirve también al pueblo griego de los orígenes del arcaísmo como medio para imaginarse sus relaciones presentes con el pasado. Como la épica también tiene origen oral, continúa Havelock, la práctica denominativa que se traduciría en los nombres escritos en los vasos pintados. El estilo de los filósofos presocráticos, de igual manera, revela la intención de dirigirse a un público de oyentes; ahora bien, es precisamente el sistema griego de escritura el que les permitió elevarse al nivel de la más completa abstracción.

La poesía es la forma de expresión propia de una cultura no literaria. Gracias al ritmo, puede servir para la transmisión de la memoria cultural de un pueblo. Llega a configurarse como un lenguaje aparte dominado por un conjunto de normas específicas. Transmitir ese lenguaje, a partir de un momento dado del desarrollo social y cultural, es la primera función de la escritura. Fue la pervivencia en la memoria facilitada por técnicas propias del lenguaje poético la que permitió que, luego, la oralidad pasara a conservarse por medios no orales, pero que también la nueva técnica de conservación sirviera para abrir nuevas puertas al desarrollo de la actividad intelectual del hombre griego.

2. La épica

Las condiciones en que aparece la poesía épica tal como la conocemos son, según Webster, el amor al pasado, la celebración de festivales y la existencia del alfabeto. Ya se ha tratado del último factor. De los festivales se tratará más adelante. El amor al pasado, en este momento de renacimiento, se manifiesta en múltiples facetas de la vida cultural de la época. En principio, es un fenómeno que afecta fundamentalmente a la aristocracia, que trata de justificar su dominio en la búsqueda de antecedentes que puedan identificarse con sus propios antepasados. Es la época en que florece el género de las genealogías, que se verá a continuación. Ahora bien, el género épico es asumido por la totalidad de la población. Para Dion, la misión de Homero era recordar el pasado que los ennoblecía, pero también creaba deberes con que satisfacer las necesidades de la época arcaica: las principales eran el combate terrestre, que se proveía de un ejemplo en la *Iliada*, y las expediciones lejanas, para las que la *Odisea* constituyen un modelo inigualable. Los héroes homéricos se convertirían en los antepasados de los navegantes del siglo VIII. El material necesario es, desde luego, la tradición oral. La memoria del mundo micénico había sobrevivido a través de los siglos oscuros. El canto épico se fundamentaba en la memoria colectiva, que era el instrumento principal de la formación del individuo y de su integración en el contexto social. Desde la migración griega hacia Asia Menor debió de existir el ímpetu para la creación de una tradición épica que culminó en Homero. La poesía narrativa sobre la Grecia micénica debió de comenzar entonces.

Los orígenes estarían, pues, en época casi contemporánea a los hechos. Los emisarios de los aqueos encontraron a Aquiles junto a las naves can-

tando las «hazañas de los héroes» (*Iliada*, IX, 189). En Itaca, el aedo cantaba el doloroso regreso de los aqueos (*Odisea*, I, 325-7). Todo ello, y la figura de Demódoco en el libro VIII de la *Odisea*, parece indicar que existe una tradición que se remonta a los hechos mismos o a los momentos inmediatamente posteriores. Se trasladaría a Asia Menor con las migraciones y se hizo la redacción en el siglo VIII. En consecuencia, Jonia tuvo que ser el lugar que ejerció la mayor influencia sobre el proceso formativo de los poemas. Esto puede explicar que la lengua sea predominantemente jónica. Las formas lingüísticas que quedan fuera de este dialecto pueden explicarse, en primer lugar, por la existencia de una etapa eólica intermedia. Pero esta hipótesis, en la actualidad, queda descartada, por lo menos en términos absolutos. Se piensa más bien en la existencia de una tradición aquea en verso, que perduraría en las generaciones inmediatamente posteriores a la guerra de Troya, y que luego se identificaría con el dialecto eólico, aunque tal vez no se pueda descartar de modo tajante algún tipo de influencia eólica, más por razones de proximidad geográfica que por la existencia de una «etapa eólica».

La llegada de los jonios hacia el año 1100 será el *terminus post quem* para la introducción de los poemas. Otro problema es la datación de cada uno de los variados elementos que los componen: lingüísticos, estilísticos, arqueológicos, institucionales. En su mayoría serán posteriores al año 1000. En general, casi todos los elementos que pueden orginarse en otros lugares distintos a la Jonia de Asia Menor están mucho menos elaborados. La composición como tal de los poemas, pues, se habrá llevado a cabo en Jonia a partir del año 1000, aunque sobre un fundamento anterior. Mazzarino (1947) cree que, entre los jonios de Asia, fue donde primero se desarrolló una sensibilidad panhelénica que tenía sus raíces en la memoria de los emigrantes, y que allí se transforma en intuición poética. De la evocación del pasado, con el antiguo patrimonio mítico, surge el epos. Los dioses homéricos representarían así la comunidad mítica y religiosa de los griegos vista desde Asia Menor. La épica se convierte en la garantía para la conservación del propio patrimonio cultural.

Era el memorial básico educativo o, podríamos decir, más bien, ideológico, de la comunidad. Transmitía los elementos de cohesión de la sociedad aristocrática. También en este sentido la poesía épica escrita es tensión de lo viejo y lo nuevo, porque transmite la cohesión aristocrática dentro de una sociedad que comienza a moverse en condiciones diferentes. Por un lado, la ideología se ha transmitido a la ciudad y ella hereda sus concepciones: la ciudad como tal se hace aristocrática; por otro, el aristócrata ahora vive dentro de una *isonomía* que le impide ser *basileus*, pero gracias a ello conserva su prestigio, precisamente en tanto en cuanto ha hecho dejación de su condición regia. La superioridad aristocrática se adapta a la nueva condición igualitaria y así consigue conservar sus privilegios dentro de ella. Se canta la gloria de la aristocracia dentro de la comunidad de la polis y se rehace el pasado de acuerdo con su ideología, en que la aristocracia desempeña, entre otros, ese papel: representar la gloria pasada de la ciudad. El mundo social, cultural e ideológico reflejado por los poemas homéricos podría ser, según Snodgrass (1971), el del siglo VIII o, según Finley, el de una época anterior, entre el mundo micénico y el comienzo de la época arcaica.

La redacción por escrito de los poemas, de todos modos, puede no haberse realizado de un solo golpe. Havelock considera que pudo ser un proceso largo, entre 700 y 550 aproximadamente. De ahí la tradición sobre la redacción pisistrátida. Habría, pues, por lo menos, un siglo y medio de

coincidencia e interferencias entre la alfabetización y la recitación oral, que también pudo reflejarse en el contenido mismo de los poemas. En cualquier caso, la elaboración homérica se diferencia claramente de los fragmentos conservados de los distintos ciclos épicos. En Jonia, pues, la tradición se hace diferente, inmediatamente antes de la redacción, o tal vez en el proceso de redacción. En general, los símiles homéricos corresponden al mundo jónico. Lo mismo puede decirse de la organización social. Son las *poleis* de la Jonia primitiva, del siglo VIII, con algunos «reyes» locales.

Así, los poemas son la síntesis de la tradición y de la elaboración nueva. La tradición está en las fórmulas repetidas, en el metro de un verso transmitido a lo largo de varias generaciones, por vía oral, y adecuado a esta vía. La innovación se hace sobre un lenguaje elaborado de modo poco consciente, pero así, en Jonia, se creó un modelo literario para Grecia, que desde su origen va mucho más allá que todo el resto de la épica conocida, principalmente porque de este modo se llegó a asumir y expresar el conflicto propio de las relaciones humanas. Emlyn-Jones pone de relieve la tensión entre lo viejo y lo nuevo expresada a través de los personajes de Agamenón y Aquiles, y de su enfrentamiento. Propia de la sociedad jónica, más que de la micénica, sin duda, sería la importancia atribuida a los no combatientes: Príamo, Helena, Andrómaca; sobre todo, Príamo. Hay que destacar la existencia de escenas especialmente dramáticas, aunque sigan el lenguaje tradicional: incluso lo más nuevo surge de la estructura tradicional. En este sentido, es notable el tipo de relaciones «humanas» entre los dioses, pero también entre hombres y dioses. La pareja formada por Hera y Zeus es representativa de la hierogamia de la vegetación, pero con el añadido de todo lo que implica la innovación homérica. Cuando se habla de esto, no se quiere decir que toda innovación tenga que ser la obra individual de un poeta. Los símiles y las interferencias de ambientes «modernos» pueden ser productos de la época: la obra queda formada por elementos dispersos. El mundo del colorido expresivo de la Jonia arcaica se une a la tradición de origen micénico; pero crea una nueva unidad. Los leones de los símiles, el comercio marítimo, el pueblo protagonista de la polis primitiva que aparece en la descripción del escudo de Aquiles en el canto XVIII (483-607) de la *Ilíada*, todo ello indica que la tradición no fue nunca un obstáculo ni constituyó una limitación para la creación de una obra nueva. Por ello, la variedad de elementos y su perfecta simbiosis impide distinguir etapas en la elaboración de los poemas, e incluso precisar cuándo pudo realizarse la primera redacción escrita completa de los poemas.

Natopoulos se fija en que, realmente, Jonia, en los siglos VIII y VII, no es la guía cultural de Grecia, sino una frontera colonial. En cambio, Ática, Corinto y Beocia resplandece por su arte. En el continente, la poesía de Hesíodo puede explicarse sin necesidad de acudir a la influencia homérica; sus características formularias son simplemente las propias de la tradición oral. La peculiaridad estaría en que conservaba los aspectos no heroicos de dicha tradición. Havelock analiza Hesíodo, *Trabajos,* 11-41 y considera que hay contradicciones procedentes del uso de la tradición oral formularia para un propósito nuevo, con fines creativos personales. El material es todavía oral.

En *Teogonía* y *Trabajos y días*, Hesíodo recoge una tradición oral que no se refiere al mundo heroico ni a las hazañas de los nobles, sino a los dioses y la vida del campo, temas habituales de la poesía popular. Por ello, resulta muy adecuada para expresar dos características esenciales de la época inicial del arcaísmo: la creación de un pan-



Cléobis y Bitois
(Epoca Arcaica)
Museo de Delfos

teón olímpico organizado de acuerdo con la familia patriarcal, y la planificación de la vida campesina, con los problemas inherentes a la conservación de la tierra frente a la acumulación aristocrática y a la organización general de la agricultura.

Además de la épica homérica, mejor definida y acorde con los planteamientos tradicionales del género, y de la hesiódica, que representa una tradición diferente tanto por tema como por ideología, hubo otros poemas que se han conservado de modo muy fragmentario. De algunos de sus autores ya se ha hecho mención. Casi todos son, por otra parte, desconocidos. El autor de la *Alcmeónida* decía que la época de Crono era la más feliz. Hay, en efecto, una corriente de opinión que situaba la Edad de Oro en época de Crono, antes de Zeus. La época de Pisístrato, en Atenas, se solía comparar con la edad de Crono. La *Etiópida* procede, al parecer, de Mileto, donde había un culto a Aquiles. Trataba de las Amazonas y de los juegos fúnebres en honor del héroe, con listas de vencedores en las carreras de carros, en el estadio, el disco y el arco, y la presencia de los héroes homéricos. Las *Naupactias* hablan de Jasón y sus compañeros «combatientes cuerpo a cuerpo»; responde a las aspiraciones de encontrar en el pasado guerreros que puedan ser antecedentes del soldado de la ciudad hoplítica. La *Heraclea* de Pisandro de Camiro trata de las aventuras de Héracles en el Mediterráneo oriental, como trasunto del interés colonizador de Rodas. Desempeñó también otra función en la creación de la estructura ideológica de la época arcaica: fijó el canon de los doce trabajos que se recogería en las metopas del templo de Zeus en Olimpia en 450 a.C. Particularmente interesante es la figura de Epiménides de Creta, de quien dice Aristóteles (*Retórica*, III, 17 = 1418a21, ss.) que no vaticinaba sobre las cosas venideras, sino sobre las acontecidas, pero ocultas. Vendría a ser un modo primario y semimágico de hacer historia: desentrañar aspectos del pasado que no habían quedado suficientemente elucidados. Es una orientación más «sofisticada» de la épica, con una función que tendría mucho que ver con el presente, pues, según dice Máximo de Tiro (38), «salvó a Atenas, agotada por la epidemia y por la lucha de facciones». Y, según Plutarco (*Solón*, 12), en sus purificaciones hizo a la ciudad más proclive a la justicia. Paniasis está a mitad de camino entre la épica y la lírica. En los fragmentos 12, 13 y 14, hace un elogio del vino, y considera que beber en el banquete es similar al heroísmo bélico. Trataba principalmente temas relacionados con el origen de los jonios y, por tanto, con las antigüedades áticas, pero también, en el fragmento 29, con la lucha de facciones.

3. Las genealogías

En la época arcaica, la aristocracia trata de reconstruir su pasado. Tales pretensiones se manifiestan en el culto a los héroes y en la épica. Hay que tener en cuenta que la *Genealogía* de Hecateo se conocía también con el nombre de *Heroología*. Este fenómeno está, a su vez, en relación con el nacimiento de la Historia. Hecateo se remontaba a antepasados divinos, que resultaban a los sacerdotes egipcios muy próximos en el tiempo, según cuenta Heródoto (II, 143). Hecateo colocaba a un dios en la decimosexta generación anterior a él en su genealogía. Entre los egipcios, las generaciones humanas se remontaban a tiempos mucho más antiguos.

Las *Genealogías* vienen a ser una sistematización del mundo heroico separado del divino. Son las grandes familias desligadas del ambiente de los dioses, ennoblecidas por méritos humanos; los constructores de ciudades, descubridores y civilizadores de nuevas tierras. De este modo, se ilumina el presente por medio

de los acontecimientos del pasado.

Las *Genealogías* verosímiles suelen remontarse hasta el siglo X. Luego se estiran para adecuarlas a la guerra de Troya, que tiene una datación independiente, tal vez procedente de fuentes orientales. Ello está claro en la *gens* de los Filaidas, para alcanzar a Ayate: doce generaciones desde mediados del siglo VI. También ocurre lo mismo con las casas reales espartanas. Homero es, al mismo tiempo, producto y fuente de la tradición genealógica: en él se ha realizado la unificación de una masa de tradiciones diferentes, aunque luego sirva de fuente a otras elaboraciones.

La genealogía argiva se remontaba diecisiete o dieciocho generaciones antes de la guerra de Troya. Se había hecho una reconstrucción en interés de la ciudad de Argos, hasta Foroneo, el «primer hombre». A él se refiere Acusilao en sus *Genealogías*, que tuvieron como fuente la *Forónida*. Entre sus actividades estaba la de haber unido a los hombres en comunidad. Cuenta Pausanias (II,15,5): «Foroneo, el hijo de Inaco, fue el primero que reunió en comunidad a los hombres que hasta entonces vivían diseminados y cada uno por su lado. El lugar en el que se reunieron por vez primera se denominó ciudad de Foroneo». También se atribuye a Foroneo un altar en honor de Hera, diosa cuyo culto en la ciudad de Argos era fundamental para la consolidación histórica de la comunidad. Había luego un sepulcro de Foroneo. Sepulcros del héroe y poemas épicos cumplen la misma misión (Pausanias, II,20,3). La función se completaba con el papel desempeñado por el templo de hera (II,17,5). En Acusilao, Esparta aparece como contrapuesto a Argos. Miceneo era hijo de Espartón. El conflicto entre Argos y Micenas se proyectaba en el pasado y se relacionaba con el conflicto entre Argos y Esparta Esta es la interpretación de Mazzarino (1974). La época micénica aparecía como la edad de los héroes, pero sus historias estaban completamente entremezcladas y confusas. La intención de los logrógrafos era poner orden en toda la confusión de los *lógoi* vulgares. En la Historia del Peloponeso, como Fidón se consideraba de origen heraclida, Acusilao podía tocar el tema de la reconquista del Peloponeso, del regreso de los Heraclidas. Por ello, hay fragmentos de Acusilao sobre el tema de Héracles. Pero también lo trata Hecateo. En definitiva, para toda Grecia, la llegada de los dorios servía para marcar el hiato entre los dos mundos, entre el mundo de los héroes y el mundo de los nobles actuales cuyas genealogías podían conocerse.

Para Acusilao, Pelasgo y Argo eran hermanos. Así, en los Heraclidas se resumía todo el Peloponeso, del mismo modo que Foroneo resumía el origen de los pelasgos, argivos y espartanos, y Foroneo era rey de Argos. Con ello, toda la historia del Peloponeso terminaba conduciendo a la ciudad de Argos. Hecateo, en cambio, separaba a los pelasgos como bárbaros, y Hesíodo los hacía autóctonos, hijos de la tierra. La reconstrucción de Acusilao significaba la preeminencia de Argos incluso sobre los pueblos más primitivos de Grecia. Pero el papel de Héracles no era sólo importante para los peloponesios; aunque a éstos les interesara más directamente por sus propias genealogías, sirvió también como punto de enlace entre los dos mundos, entre el mundo de los hijos de los dioses y el de las teogonías y cosmogonías.

En este período arcaico en que se investiga el pasado, se encuentra un punto de partida de la época histórica vivida, con el ingrediente de la conciencia nacional satisfecha, en la historia de Helen, padre de Doro, Eolo y Juto, padre a su vez de Jon, como inicio de la historia del pueblo griego.

La quinta generación de los Pelópidas estaba formada por Tisámeno y Pentilo, hijos de Orestes. El segundo de ellos constituía el origen de la tradi-



Hera o Afrodita
Proximidades del templo de Zeus en Olimpia
(Mediados del siglo VI a.C.)
Museo Nacional de Atenas

ción familiar de los Pentílidas, reyes de Lesbos. El fragmento 4 de Cinetón trataba el tema. Pentilo dejó dos hijos en el Peloponeso. Uno de ellos, Damasias, era el padre de Agorio, que fue el que condujo a los aqueos hacia Elis. De ahí surge el culto de Pélope en Olimpia, donde además estaba enterrada Hipodamia. Según otra versión, Enomao era rey de Lesbos. Todo esto muestra las diferentes elaboraciones de época arcaica, cuando rehacen el pasado que podríamos llamar predorio. Sea cual fuere el fundamento real, lo claro es la intencionalidad reconstructora de las aristocracias y ciudades de la época arcaica a partir de unas tradiciones más o menos olvidadas. Hay que recordar que la tumba de Agamenón se encontraba en Micenas y en Amicleas. La reconstrucción genealógica y el hallazgo de tumbas cumplen la misma función: dar solidez al pasado de la comunidad.

Las genealogías vienen a ser sistematizaciones del mito dentro de líneas de descendencia familiar. El poeta Asio es buen ejemplo del género. Su posición en la literatura estaría entre la épica tardía y la poesía elegíaca jónica. su obra principal puede ser la genealogía de tipo hesiódico, en que, como en el mismo Hesíodo, se sistematiza la leyenda tradicional. Lo interesante es notar cómo sobreviven versiones diferentes. Si a partir de un momento la tradición se codificó, hay huellas que permiten pensar que antes había habido una época en que coexistían una multiplicidad de versiones. Asio, por ejemplo, transmite algunas propias de Beocia y del Peloponeso, y se opone a las corintias, representadas por Eumelo. Entre otras se reflejan las tensiones políticas del siglo VI. Asio se opone a las versiones que enfrentan Tebas a Sición e identifica mitos de ambos lugares. Por otro lado, hace de Ptoo, nombre de un héroe que poseía un oráculo en Acrefia, cerca del lago Copais, un sobrenombre de Apolo. Según Pausanias (IX,23,6), Asio con-

taba que Ptoo era hijo de Atamante y dio el sobrenombre a Apolo. Es un testimonio del proceso de asimilación de las divinidades locales por parte de los olímpicos. También trata de la genealogía de Foco, epónimo de la Fócide, y lo entronca con Agamenón. Dice que era abuelo de Epeo, el que fabricó el caballo de madera en Troya (Pausanias, II,29,4). Hace además una historia de Samos por la que se excluye la participación de Creta: Astipalea, de la misma generación que Europa, fue raptada por Posidón y llevada allí. Asio representaría al tipo de poeta que recoge tradiciones variadas, o manipula otras según las circunstancias, en un momento en que, sin duda, la elaboración de genealogías, fundaciones, etc., desempeñaba un importante papel en la formación del sustento ideológico de la ciudad estado.

En general, la genealogía sirve para romper la solución de continuidad entre los mitos antiguos y la tradición más reciente. Entre la genealogía real conocida y la memoria oral transmitida de la época heroica había huecos que era preciso rellenar. Para la poesía de los inicios del arcaísmo había una labor inmensa que realizar, en que las múltiples versiones habían de ser sistematizadas.

Junto a las genealogías, también importaban los orígenes de la ciudad, aunque normalmente ambos temas no iban separados. Las *Corintíasas* de Eumelo de Corinto narraban el pasado mítico de la ciudad, pero lo hacía en relación con la poderosa familia de los Baquíadas. En ellas se incluía la figura de Jasón, y se aludía a Maratón, Colcos, etc., es decir, se daba a la ciudad, a la familia y a su historia, una dimensión panhelénica. También se tenían en cuenta las empresas que en esos momentos tenía planteadas la ciudad, como la colonización del mar Negro. La *Aqueloida* revela que ya se conocía su costa norte. El mito de Jasón aparece relacionado con la ciudad de Efira. Dion veía los intereses



Estatuilla de Hermes como protector del ganado
(Hacia 530 a.C.)
Museo Nacional de Atenas

corintios reflejados en la elaboración de las aventuras de este héroe. En cambio, de Pausanias (II,2,2) se deduce que todavía no se había creado la tradición de que en Corinto se encontraban las tumbas de Sísifo y Neleo. Se trataría de una elaboración posterior: el hallazgo de tumbas de héroes era frecuente a lo largo de toda la época arcaica.

4. El mito.

En los comienzos de la época arcaica, cuando nuevas formas de organización se imponen en la sociedad, la única posibilidad de procurarse una solidez ideológica que afirmara la propia existencia y diera a la comunidad sensación de seguridad, se encontraba en la memoria. *Mnemosyne* recibe culto como divinidad. El punto de referencia más importante al que se podía acudir era la civilización micénica. Pero las aspiraciones eran más amplias. No sólo importaba el mundo de los héroes del pasado. También era preciso buscar explicaciones a diferentes fenómenos. Por este camino, los griegos elaboran toda una teoría de elementos mutuamente relacionados que forman un *corpus* no siempre coherente. En las ciudades griegas nacientes la multiplicidad es una característica dominante. Sin embargo, se tiende a la unidad. Así se llega a la creación de la mitología. Múltiples tradiciones heroicas, algunas más sistematizadas que otras, poseían una enorme vitalidad, tal como se muestra en su eficaz utilización a lo largo de la historia de la literatura, del arte y del pensamiento griegos. La mayor o menor sistematización depende, en la mayoría de los casos, de que haya entrado o no en la composición de la épica canónica, en Homero y Hesíodo. Pero, aun así, permanecieron vivas muchas versiones que quedaban al margen de esta interpretación. La vitalidad del mito consistía precisamente en su maleabilidad.

Además del mundo heroico, el mito como transmisión oral fue el instrumento por el que los griegos dieron forma a sus preocupaciones sobre el origen del mundo, el origen del hombre y el origen de la civilización. En los poemas homéricos hay alusiones al océano como el origen de todas las cosas. En la *Teogonía* de Hesíodo, a partir del Caos, todo el proceso se desarrolla desde la unión del Cielo (Urano) y la Tierra (Gea). Este es asimismo el elemento personificado del que, en muchas tradiciones, se origina el género humano, sobre el que también se indica que compartió un tiempo la vida de los dioses (*Trabajos*, 112).

El mito, por tanto, en su tradición oral y posterior fijación por escrito, es el que sirve de instrumento para satisfacer la necesidad del hombre de comprender el mundo que lo rodea. Tanto los procesos naturales como la historia general de las civilizaciones, pero también de las familias y de las ciudades, están personificadas en el mito. La sociedad arcaica se explica así sus orígenes. Con el proceso de unificación que ésta experimenta también se tiende a crear una memoria común. Por ello, el mito tiene propensión a convertirse en una formación unitaria a partir de un pueblo diverso, por lo que, en su unidad, siempre quedan huellas de su diversidad en variantes y en contradicciones, aunque aquélla llegue a imponerse sobre los mitos individuales.

Con el mito también se intenta explicar la existencia de determinados rasgos culturales que perviven, pero que ya son incomprendibles, o de los que sólo se conoce la existencia pasada. Son, sobre todo, los cambios conflictivos los que han dejado una huella más fuerte. El tema permanece vivo y se reutiliza de acuerdo con las nuevas condiciones de vida, por medio de la adaptación para comprender los nuevos problemas. De este modo, un mito, o un ciclo legendario, llega a ser un compendio de elementos que difí-

cilmente puede encajarse en un momento histórico, aunque todos los elementos puedan tener una explicación histórica. La vitalidad consiste precisamente en que en un mito puede estar representado desde un momento histórico concreto hasta un ritual primitivo, pasando por determinados cambios institucionales y culturales que pudieron ocurrir en un período largo de tiempo, y que en el mito quedan comprimidos y expresados en un solo acontecimiento.

El ciclo tebano se refiere a la guerra entre Argos y Tebas. El personaje de Edipo tiene en los pies las marcas que sirven para su reconocimiento, como ocurre en ocasiones con los individuos pertenecientes a determinados clanes reales; pero, además, ha de demostrar el conocimiento de los secretos del grupo: es el desciframiento del enigma propuesto por la esfinge el que le abre las puertas para la realeza, unido a la victoria sobre el rey; por ella accede, además, al matrimonio con la reina, que es la transmisora de la realeza. El conflicto principal, el que servirá de fundamento a la tragedia, se plantea entre la endogamia y la transmisión patrilineal.

Elementos parecidos pueden estudiarse en el ciclo troyano: guerra de Troya y crisis del mundo micénico planteada como conflicto interno; Pélope ha conseguido la realeza en disputa con el anterior rey, Enomao, y por medio del matrimonio con la hija de éste, Hipodamia. La competición entre ambos se consideraba el origen de las Olimpiadas.

En el mito de Héracles está presente un largo proceso de iniciación que termina en la divinización del héroe. Los trabajos recogen múltiples facetas de este ritual. Pero, además, en ellos se simboliza el proceso civilizador, la lucha contra la barbarie. Con sus acciones, limpia la tierra de monstruos, del mismo modo que Odiseo frente al Cíclope o Teseo frente al Minotauro. Son héroes individuales que, por medio de una serie de interpretaciones, se transforman en símbolos de las comunidades ciudadanas en la época arcaica.

El mito y la leyenda constituyen, en la Historia de Grecia, y sobre todo de la Grecia arcaica, un elemento cultural básico que recoge las preocupaciones de la memoria colectiva y sirve a su vez de instrumento para la creación de nuevas perspectivas teóricas y culturales. Ya en el siglo VI, su función ha cambiado, como consecuencia de la elaboración cultural y la unificación canónica: en palabras de Adorno, el mito sirve para que el hombre encuentre la «salvación» en el orden del todo. La coherencia relativa conseguida proporciona consistencia al mundo y da seguridad al hombre individual y social. En este orden de cosas, Gentili define el mito como medio de conexión entre la cultura oral heredada y los instrumentos sociales creados por la ciudad estado. Todos los aparatos culturales envían al mito, y éste los sustenta y sirve también de fuente de energía para la constante renovación de la cultura.

5. La poesía lírica

La poesía épica es una manifestación de la preocupación del hombre arcaico por su pasado, que se expresa en ella de un modo específico. El desarrollo posterior de la ciudad no elimina la presencia de los tiempos heroicos, pero algunas de sus vicisitudes obligan a una atención más concreta a la ciudad misma.

En la lírica, la utilización del mito es más evidente. En ella predomina la proyección actual. Es un tipo de poesía más vinculada a la realidad presente por su misma naturaleza: obra más reducida y de mayor impacto elaboración cultural y la unificación canónica: en palabras de Adorno, el mito sirve para que el hombre da sometida a la eficacia. Existe la hipótesis, recordada por Adrados, de que, en el fragmento 203 de Arquí-

loco, el poeta, para enardecer a sus conciudadanos, recordaba el mito de la conquista de Tasos y Torona por Héracles.

El fragmento 242 es un himno al mismo héroe que se cantaba en honor de los vencedores de los juegos atléticos: «Ténela (onomatopeya para parodiar el sonido de la lira), oh vencedor glorioso, salud, señor Héracles, ténela, vencedor glorioso, tú e Iolao, valientes guerreros. Ténela, oh vencedor glorioso, salud, señor Héracles». Con esto, y con la conquista de Tasos contada como imitación de la gente heroica, Arquíloco descubre una importante función de la mitología. Pouilloux lo relaciona con las representaciones, encontradas en el arte tasio, de las luchas de Héracles con las amazonas.

El poeta Calino permanece profundamente ligado al mito heroico. Según Estrabón (XIII,1,48), se refería a la llegada de los teucros a la isla de Ténedos desde Creta y, también (XIV,4,3), a los griegos que, tras la guerra de Troya, conducidos por Mopso, después de la muerte del adivino Calcante, pasaron al Tauro y se dispersaron por Panfilia, Cilicia, Siria e incluso Fenicia; también se refería a una *Tebaida* que atribuye a Homero (Pausanias, IX,9,5). Su estilo se considera influido por el poeta épico. Cuando, en el fragmento 1, exhorta a los jóvenes a combatir todos juntos, sin embargo, pone como modelo al héroe individual, «... porque, él solo, hace cosas propias de muchos juntos» (v. 21).

El poeta Tirteo, espartano por lo menos en lo que se refiere a su actividad poética, parte del universo homérico, que se coloca como modelo, tanto en el contenido como en la forma. Pero se ha producido una importante sustitución. La *areté* heroica se transforma en el sacrificio consciente del individuo por la comunidad, a favor de la utilidad de la ciudad: para Tirteo, no hay que mencionar al hombre por su excelencia en la carrera o en la lucha, ni por su riqueza o realeza, ni por la lengua dulce en el ágora. Sólo el valor guerrero merece el mejor premio *(áethlon)*; «es un bien común para la ciudad y el pueblo todo...». Este es el que alcanza la gloria para la ciudad y para su descendencia *(genos)* (Frag. 8).

En el fragmento 1 se establece el símil del movimiento de los ejércitos con una carrera de carros. En la lucha se trata del sorteo del *kleros*, lote de tierra, objeto de disputa en los conflictos entre ciudades. El poeta se refiere a la época heroica, personificada por los Tindáridas, y compara la guerra del pasado, con sus cóncavos escudos, con la guerra presente, con los escudos redondos (Hammond). En la ciudad se sigue el modelo heroico, pero se combate de otra manera: todos juntos (v. 55). La ciudad y sus instituciones se legitiman en los dioses: Zeus dio esta ciudad a los Heraclidas (frag. 2), estirpe a la que pertenecen los reyes de Esparta. Febo y el oráculo de Delfos son los inspiradores de la Retra (frag. 3). Igualmente, Tirteo se refiere a la sumisión de los mesenios (frag. 5), «llevando a sus señores, bajo una dolorosa necesidad *(ananke)* la mitad de todo el fruto que produce la tierra» (frag. 6,3-4).

La estructura de dominio espartana y sus instituciones se justifican en la acción militar, remodelada a partir del pasado heroico y asentada en Zeus y Apolo como divinidades protectoras, símbolo de la misma estructura creada con la formación de la ciudad estado a la que sirve de justificación.

Semónides, poeta de la segunda mitad del siglo VI, se encuentra en los orígenes mismos de la poesía yámbica. Puede que haya que atribuirle unas *Antigüedades de los samios*, similares a las *Fundaciones* de Jenófanes y a la *Esmirneida* de Mimnermo.

En el fragmento 8, ve Adrados la elevación a la esfera literaria de las sátiras recíprocas entre hombres y mujeres propias de determinadas fiestas de Deméter. Se hace en él la clásica





Copa Corintia
(Comienzos siglo VI a.C.)
Museo Nacional de Atenas

definición de los tipos de mujer según algunos animales. Entre ellos, la mujer yegua «rehúye los trabajos serviles», etc.; «... para su marido es una calamidad, salvo que sea un tirano o rey». La mujer abeja, en cambio, «engendra una prole hermosa y de ilustre hombre». Se define el papel productor y reproductor de la mujer en el seno del *oikos*, célula económica de la ciudad en su origen. Ahora bien en líneas generales, para la vida social del varón, la mujer se convierte en un obstáculo (103-107): «Cuando más satisfecho cree estar el varón en su casa *(oikos)* por disposición de un dios o por causa de un hombre (el texto habla de *charis*, que es un elemento importante de las relaciones de reciprocidad en la época arcaica. No es ocioso recordar aquí el amargo fragmento 208 del poeta Arquíloco: «una vez que muere, ningún ciudadano se hace respetable y afamado: los vivos buscamos más bien el favor *(charis)* de otro vivo y el muerto lleva siempre la peor parte»), ella encuentra un motivo de reproche y se arma para la batalla. Porque donde hay una mujer, ni siquiera querrían recibir con amistad a un huésped que llega...» (también las relaciones de hospitalidad *(xeinos)* constituyen un pilar básico del hombre noble en la ciudad y fuera de ella, como puede verse en Solón (frag. 13): «Feliz el que posee hijos queridos, caballos de pezuña sin hendir, perros de caza y un huésped en tierra extraña»; o en el reproche de Arquíloco (frag. 34): «Has obrado contra tu gran juramento, contra la sal y la mesa...», con la nota de Adrados: el ofrecimiento de sal y comida al huésped crea un vínculo casi religioso.

Solón, en tanto que poeta y hombre político elegido, como mediador en los conflcitos de la ciudad, legislador de Atenas, es especialmente sensible a sus problemas y los expresa desde una perspectiva que lo capacita para penetrar en sus contradicciones. En la elegía 3 *(Eunomía)*, 5-10, dice: «... pero los mismos ciudadanos, con sus locuras, quieren destruir nuestra gran ciudad, cediendo a la persuasión de las riquezas; y, con ellos, las inicuas intenciones de los jefes del pueblo, a los que espera el destino de sufrir muchos dolores tras su gran abuso de poder *(hybris)*: pues no saben frenar su hartura ni moderar en la paz del banquete sus alegrías de hoy»: la riqueza y la conducción del demos, entre los poderosos, lleva a la desgracia, cuando no se utiliza el banquete como elemento de control y moderación de los mismos poderosos. Para Solón, la reproducción del sistema exige la moderación, para la que el banquete desempeña un importante papel, aunque también puede desempeñar el contrario, como veremos.

Solón continúa (17-19): «... la ciudad entera: rápidamente cae en una infame esclavitud, que despierta las luchas civiles y la guerra dormida...». Ahora se verá que esta esclavitud metafórica en que cae la ciudad no lo era tanto para una parte de la población (22-25): «... que una hermosa ciudad es en breve arruinada a manos de sus enemigos en los concilábulos de que gustan los malvados. Estas son las calamidades que se incuban en el pueblo; y, en tanto, muchos de los pobres llegan a una tierra extraña, vendidos y atados con afrentosas aventuras...». La dificultad se expresa también en el Fragmento 8,3-4: «a manos de los grandes perece el estado *(polis)*, y el pueblo, por ignorancia, cae en la esclavitud de un tirano».

El poeta Mimnermo, de Colofón o de Esmirna, pertenece plenamente al mundo de la lírica griega. Vive los problemas de la costa de Asia Menor, lo que significa una relación contradictoria con los pueblos de cultura oriental. En su propia familia hay numerosos nombres asiáticos y parecen formar una especie de compañía para la ejecución de su poesía. Al poeta le preocupan especialmente los dolores de la vejez, a la que prefiere la muerte.

Entre ellos, está el hecho de que «muchas veces, la casa *(oikos)* está en la miseria y vienen las penosas consecuencias de la pobreza» (Frag. 2,11-12); y también que «cuando pasa la juventud, ni siquiera el padre, antes tan hermoso *(kállistos)*, es honrado *(timios)* y querido *(philos)* por sus hijos (frag. 3). Adrados, a propósito de este fragmento, recuerda a Hesíodo *(Trabajos*, 185), que habla de lo mismo como una de las características de la edad de hierro: también aquí la falta de honra va unida a la falta de amistad. Pero Mimnermo se preocupa además por la ciudad: «alegra tu corazón: de entre tus conciudadanos siempre descontentos, unos hablarán mal de ti, otros mejor que aquéllos» (frag. 7).

Mimnermo escribió una *Esmirneida*, de la que se conservan pocos fragmentos. El motivo es la lucha de Esmirna con los lidios. Incitado por los problemas del presente, el poeta supo proyectarlos en una reflexión sobre el pasado, que sirve a su vez para exhortar en los acontecimientos presentes. De un lado, evocaba la guerra del siglo VII contra Giges, según se interpreta el fragmento 12A: «así ellos partieron del lado del rey, una vez que escucharon sus palabras, cubriéndose con sus cóncavos escudos». Y, sobre todo, se refiere a la época de las migraciones y a los tiempos heroicos: «... después, abandonando la escarpada ciudad de Pilos, feudo de Neleo, llegamos con nuestras naves a la bella Asia y nos establecimos en la hermosa Colofón con un gran ejército, emprendiendo los primeros el camino de la guerra cruel; y desde allí, alejándonos de su río, que corre entre los bosques, tomamos Esmirna, la ciudad eolia, por designio de los dioses» (frag. 12). En el texto original, la guerra cruel se refiere realmente a la *hybris*. Para Mazzarino (1974), esta alusión significa la búsqueda de la causalidad histórica en el pasado, en lo que Mimnermo sería un precedente de Heródoto: los actuales conflictos con los lidios se deben a la *hybris* de los griegos en tiempos pretéritos.

La imagen de la ciudad encuentra, de otro lado, su modelo en el mundo heroico. En el fragmento 13, que Adrados considera inspirado en *Ilíada*, IV,370,ss., se utiliza ese lenguaje: «No hablaron así de su valor y su noble ardor los más viejos que yo, que le vieron sembrando el desorden en los apretados escuadrones de la caballería lidia en la llanura del Hermo, empuñando la lanza de fresno; jamás Palas Atenea tuvo un reproche para el heroismo de su corazón cuando en la batalla sangrienta se lanzaba adelante en la vanguardia desafiando los agudos dardos del enemigo. Pues ninguno de los contrarios era mejor para cumplir la obra de la batalla cuando vivía bajo los rayos del rápido sol».

Mimnermo conoce bien los poemas homéricos, en lo que se muestra la vitalidad de éstos. A pesar de la «actualidad» de las preocupaciones del poeta, el bagaje cultural que maneja es el del mundo de la épica. El famoso pasaje de la *Ilíada* (VI,146,ss.), en que las generaciones de los hombres son comparadas a las de las hojas, sirve de modelo al fragmento 2 que, para Adrados, no viene a ser más que un desarrollo de aquél: «Como la estación florida de la primavera hace brotar las hojas cuando crecen rápidamente con los rayos del sol, así nosotros durante un breve tiempo nos regocijamos con las flores de la juventud sin que los dioses nos hayan hecho conocer ni el bien ni el mal; en tanto, a nuestro lado están las negras Keres, la una portadora de la vejez dolorosa, la otra de la muerte». La orientación dada a partir del modelo es suficientemente indicativa de cuáles son los elementos adoptados de la tradición épica; lo significativo es que, a partir de ésta, la poesía se renueva. Ahora, el ambiente es el de la ciudad jónica, refinada, pero también decadente e incierta de su destino, en el siglo VI,

ante los peligros de los imperios orientales (Adrados).

En el poeta Focílides aparece el «sello» o «firma», indicador de la personalidad del poeta, índice del despertar del individualismo en las ciudades de la Jonia del siglo VI. El fenómeno se produce dentro de los círculos ilustrados de la aristocracia.

En él se encuentran varios rasgos que sirven para definir su situación histórica. En el fragmento 2 se refiere a las distintas clases de mujeres y fija sus rasgos según los de un determinado animal. Todas son negativas, salvo «... la de la abeja, buena ama de casa, y sabe hacer su trabajo: de esta pide alcanzar a los dioses, oh amigo, la boda codiciable». Que la mujer sea buena ama de casa *(oikonomos)*, es la aspiración del propietario del *oikos*, fundamento económico de la familia poderosa en el proceso de formación de la polis. Su riqueza está en la tierra (frag. 7): «si desea riquezas, atiende a tus fértiles tierras; pues se dice de un campo cultivado que es un cuerno de Amaltea». Pero si la ciudad es el producto de la evolución de los intereses del *oikos*, a su vez crea condiciones que obligan a poseer determinadas cualidades si se quiere perpetuar el control de la comunidad: «¿qué importa ser de noble cuna si no se tiene acierto ni para hablar ni para tomar decisiones?» (frag. 3). Las preferencias del poeta están, desde luego, claramente definidas (frag. 4): «una pequeña ciudad que vive bien gobernada en lo alto de un monte, es más fuerte que una Nínive insensata».

Es el hombre propietario de tierras, de un *oikos*, integrado en la vida política de la ciudad: «muchas ventajas tiene el término medio: quiero ser en mi ciudad uno de tantos *(mesos)* (frag. 12). Pero este hombre vive las relaciones propias de los *heteros* (amigos): frag. 5: «el amigo debe tratar con el amigo de los rumores que corren entre sus conciudadanos». La *hetería* es el modo en que los grupos dominantes mantienen en la ciudad la solidaridad entre ellos, enfrente de los conciudadanos, según se manifiesta en este caso, aunque, de otro lado, se ha visto la importancia que tiene el consejo *(boulé)* en el fragmento 3. Tensión y colaboración, solidaridad ciudadana y solidaridad de la *hetería*, definen las relaciones dentro de la comunidad.

La visión que caracteriza al poeta se completa con el fragmento 14: «en el banquete, cuando las copas pasan de comensal en comensal, se debe beber vino sin levantarse del asiento y charlando agradablemente».

Hiponacte da una versión diferente de la ciudad. Adrados pone de relieve la presencia de la influencia oriental en la vida por él reflejada, así como la ausencia de pretensiones de enlazar con el pasado. Sin embargo, recuerda a héroes peculiares: Odiseo y Héracles. Este último puede tener gran importancia, si se acepta la hipógran importancia si acepta la hipótesis del mismo Adrados de que los fragmentos 102 y 103 se refieren a la rales, predomina un tono de sarcasmo y de imprecación propio de los rituales y fiestas populares que están en la base de algunos aspectos de la poesía lírica. Lo significativo es que Hiponacte conserve este tono de modo más vivo que otros poetas. En los fragmentos 5-10, domina el tema del *fármaco*, personaje representativo de la expulsión ritual realizada anualmente para la purificación de la ciudad. Como metáfora, se aplica al que queda excluido de ella y, por tanto, reducido a la más absoluta miseria, el peor mal que Hiponacte puede desear a sus enemigos.

Por otra parte, se refiere a la esclavitud (frag. 27): «a los bárbaros de Solos los venden si los encuentran: a los frigios para Mileto, para que muelan el grano...». También le desea a alguien «que era antes mi amigo», que coma «el pan de la esclavitud» (frag. 115).

Hiponacte refleja un mundo en transformación, en que la pérdida de los derechos y la caída en la situación

servil representan una amenaza real, tal vez como alternativa social al esclavo bárbaro.

Jenófanes es poeta de Colofón, de encuadramiento complicado. Además de las elegías, escribió un poema didáctico «sobre la naturaleza» que lo sitúa entre los filósofos presocráticos. En las elegías, entre los temas tratados se encuentra el ambiente del banquete. En el fragmento 1 nos encontramos en la segunda parte del mismo, cuando se bebe, se conversa y se canta. En los versos 21 y ss., se recomienda que el recuerdo *(mnemosyne)* y el esfuerzo estén en la virtud, lo que quiere decir que se eviten las luchas de Titanes, Gigantes o Centauros, y los conflictos civiles, *staseis*, donde no hay ningún bien. Dentro del ambiente aristocrático, Jenófanes se muestra contrario a que el canto y el banquete sean expresión y sede del germen de la *stasis*, del conflicto en la ciudad, que fue característica de la poesía de Alceo. La *areté* se desenvuelve al margen del conflicto político. En el fragmento 2, en cambio, la virtud *(areté)* se define en contraposición con otra actividad típica de la juventud aristocrática: la del atleta. El que triunfa en Olimpia, logra una serie de honras, «y sin embargo, es menos digno de ellas que yo, porque mi sabiduría es mejor que la fuerza de los hombres y de los caballos; pero sobre todo esto hay opiniones equivocadas y no es justo preferir la fuerza a la verdadera sabiduría» (11-14). Pero su preocupación real lo lleva a la política: por mucho que haya buenos atletas en la ciudad, «no por ello estará mejor gobernada» (v. 19)..., «pues esto no enriquece las arcas de la ciudad» (v. 22). Jenófanes está lejos del espíritu agonístico.

Según Diógenes Laercio (IX,20), Jenófanes hizo un poema sobre la fundación *(ktisis)* de Cologón y otro sobre la colonización de Elea en Italia. Adrados atribuye a la primera el fragmento 3: «Aprendiendo de los lidios inútiles refinamientos cuando



Zeus de Arcadia
(Hacia 530 a.C.)
Museo Nacional de Atenas

estaban libres de la diosa tiranía, iban a la asamblea en número no inferior a mil en total, con vestidos teñidos todos de púrpura, llenos de presunción luciendo sus bien peinados cabellos y perfumados con raros ungüentos», y piensa que este lujo era considerado seguramente por Jenófanes como causa de la ruina de la ciudad.

De los ejemplos citados, se ve que el poeta lírico está integrado en la vida de la ciudad. Es el sabio que ilustra a la comunidad y al mismo tiempo la refleja. En el siglo VII se produce la separación entre la lírica y la épica, y ello quiere decir, de una manera general, que la primera adquiere una función más estrictamente ciudadana, mientras que la segunda se orienta más bien hacia las tendencias panhelénicas, dicho esto, desde luego, con todos los matices que los casos concretos imponen. El poeta lírico pertenece, o sirve, a la aristocracia de la ciudad, y desempeña un papel en ella, con sus exhortaciones, sus consejos y sus críticas. Es, de algún modo, la conciencia de la comunidad ejercida desde su clase dominante, lo que en muchos casos quiere decir que también critica a esa clase cuando sus actitudes pueden ser perjudiciales para ellas mismas, en tanto en cuanto ponen en peligro el equilibrio interno. Pero, junto a su carácter local, su servicio a la ciudad, su vinculación a las aristocracias y los cultos locales, la lírica es también heredera del poeta profesional que viaja y se relaciona con los grandes santuarios. Por ello asume al mismo tiempo el papel de transmitir el pasado y adecuarlo al presente, cuando utiliza el tema épico. De otro lado, su integración en la cultura helénica hace más eficaz su función local. La poesía refleja al hombre que la escucha en su ambiente local y en su contemporaneidad; pero también le ofrece un pasado mítico en que reconocerse y amplía su horizonte hacia nuevos objetivos. La identificación coyuntural no es limitadora en el espacio y en el tiempo.

Por todo eso, se puede decir con Snodgrass (1980) que el poeta es el auténtico portavoz de la ciudadanía de la polis arcaica. La lírica adquirió, así, gran fuerza como medio de comunicación público.

6. La hetería

En la poesía de Alceo es donde más desarrollados se encuentran todos los conceptos de solidaridad, cooperación y colaboración que dan lugar a la *hetería*, es decir, donde la comunidad ciudadana queda más diluida ante un grupo reducido que fortalece su cohesión por medio de una serie de actos realizados en común. Es un momento en que el conflicto social y político revela inoperantes los criterios de armonía que otros poetas se esfuerzan en sostener. El origen de la *hetería* puede estar en instituciones aristocráticas anteriores. Las distintas vicisitudes por las que atraviesa la historia de la polis hacen de ella alternativamente un reducto desde donde, «en la tranquilidad», se controla el conjunto de la comunidad, o el lugar donde se cuecen todos los conflictos, con una variada gama de situaciones intermedias, según las ciudades, momentos o circunstancias coyunturales. Su importancia es tal que, según Murray, sobre ella está basada la realidad social griega. Es el equivalente a la *phratría*, por lo que encauza la participación en la colectividad dentro de la sociedad aristocrática. Con los distintos cambios en la evolución de la polis, su papel se transforma, pero no desaparece. Es el modo de encuadramiento aristocrático en que sus luchas políticas frente al resto de las clases, el modo de organizar sus alianzas hacia adentro y hacia afuera, y el modo de agruparse frente a otros aristócratas cuando la lucha enfrenta distintos miembros de la misma clase. Es el arma por la que un individuo puede intentar superar a los demás en poder,

y también por la que el grupo impide que un aristócrata aislado se coloque por encima apoyándose en otros sectores sociales. En este contexto se encuadran las relaciones de amistad *(philía)*. El propio Solón (frag. 1, 5-6) suplica a las musas: «concededme ser dulce para mis amigos y amargo para mis enemigos; para aquéllos, objeto de veneración *(aidoion)*, para éstos, de terror».

El lenguaje del poeta lírico, en su comunicación con la ciudad, pasa por el intermediario de su *hetería*. La verdad transmitida es la que opera en la comunidad de los *heteros*. De ahí su eficacia. La solidaridad que se produce en la polis es la que se fragua conceptualmente en el grupo reducido. Este, al mismo tiempo que se integra, lo hace imponiendo sus condiciones.

El conflicto, sin embargo, puede poner en peligro a la misma *hetería*. Teognis vive tiempos de luchas sociales en su patria Mégara. En tales momentos, se revela que, detrás de la aparente solidaridad, existe la inseguridad de las alianzas. «Pocos amigos *(heteros)* hallarás, oh Polipaides, que te resulten seguros en situaciones de peligro; hombres que, poseedores de un corazón concorde con el tuyo, tengan ánimo para tomar igual parte de los bienes y de los males» (79-82). Y más adelante (115-116): «Son muchos los amigos *(heteros)* para la bebida y la comida, pero para un asunto serio, muchos menos». La situación se agrava si las luchas políticas no discurren favorablemente (209): «Ningún amigo que le quiera y le sea fiel tiene el desterrado».

7. El banquete

En la fiesta primitiva, es normal que exista, entre otros elementos, una serie de manifestaciones comunes de la colectividad, canciones, danzas, competiciones, que poseen en su origen un carácter ritual y tienen que ver con el proceso productivo ligado a la naturaleza y, por tanto, a los ciclos anuales. Con el desarrollo de la civilización, de aquí se desprenden varios géneros literarios y otras manifestaciones artísticas. A ello se añadía habitualmente una comida colectiva. Toda fiesta iba, y va, unida al consumo de alimentos, que, en gran cantidad de ocasiones, de acuerdo con los rituales y las estaciones en que la fiesta se celebra, son de un tipo determinado, que a veces sólo se consumen con motivo de esa festividad. Formas artísticas primitivas y comidas rituales van, pues, unidas.

El desarrollo de la sociedad, la aparición de la polis y la estructuración en clases, influyó también en este aspecto de la civilización. De la misma manera que determinadas festividades pasaron a ser controladas por grupos dirigentes, en el otro polo de la evolución lo que ocurrió fue que los grupos dirigentes monopolizaron la comida ritual. El banquete aristocrático reproducía así, a escala de grupo, la comida en común propia de la fiesta, y en él se conservaron, transformadas, algunas de las formas artísticas que originariamente pertenecían a la comunidad.

La poesía lírica, como expresión artística que se adapta más claramente a las necesidades de la ciudad arcaica en sus orígenes, fue también el género que floreció en el banquete aristocrático. Toda ella tiene que ver de un modo o de otro con esta institución; pero son Alceo, Safo y Anacreonte, es decir, los autores de poesía mélica, los que revelan una mayor tendencia a refugiarse en el mundo privado de los *tíasos* y *heterías*. El banquete propiamente dicho está limitado a los varones, pero las formas de expresión son semejantes en los círculos femeninos.

O. Murray ha dedicado varios trabajos al tema del banquete en la sociedad griega. En la reflejada en los poemas homéricos, el *basileus* tiene el deber de compartir con sus *heteros* los excedentes de la producción agrícola de sus

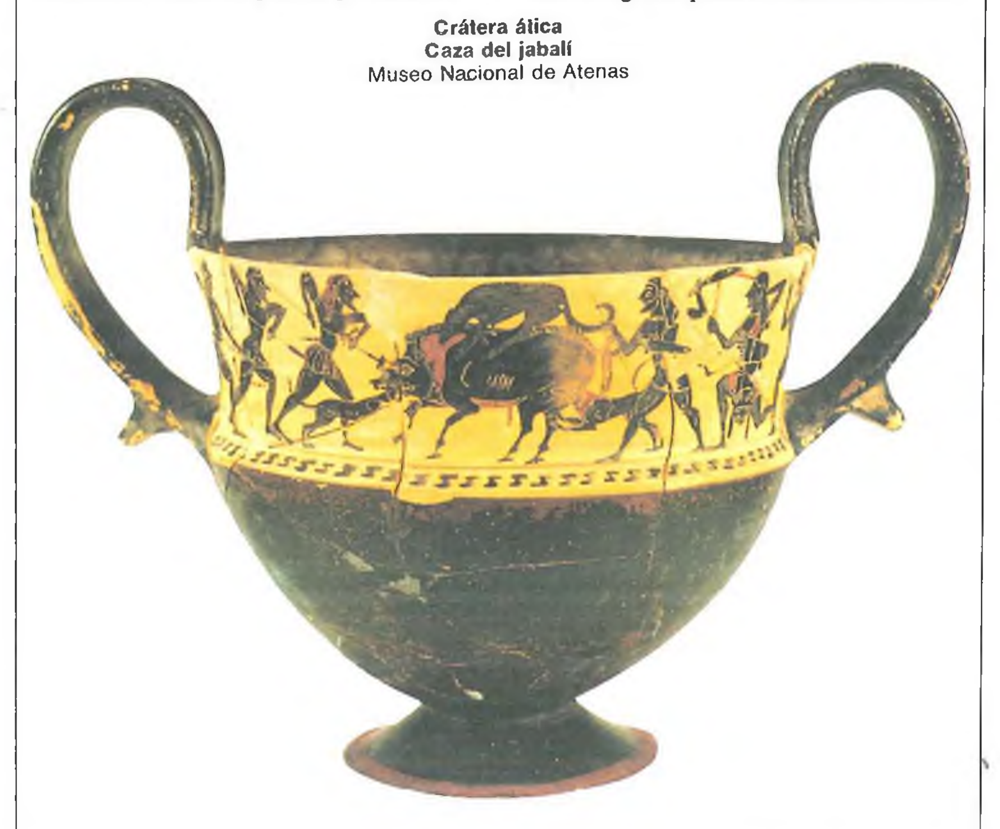
tierras. Crea con ello lazos de hospitalidad y lealtad. Gracias a esta función, su casa se distingue y adquiere prestigio. Pero, en relaciones de igualdad entre diferentes aristócratas, el banquete es una institución más, que sirve para desarrollar el espíritu competitivo. Es un modo de adquirir prestigio e influencia frente a otros y atraer *heteros* en el momento de las empresas militares. Estas empresas pueden servir para favorecer a la comunidad, con lo que el aristócrata asume su papel: él es su defensor. Su fiesta se convierte en la heredera de la fiesta común, y la controla del mismo modo que controla la defensa. Se justifica que sean ellos los que consuman los mejores alimentos y beban los mejores vinos, porque también son los que combaten entre los primeros.

Cuando la función militar de la nobleza deja de justificar su papel, entonces el banquete se convierte sólo en un motivo de placer que, en algunos casos, adopta, en Jonia, formas orientalizantes.

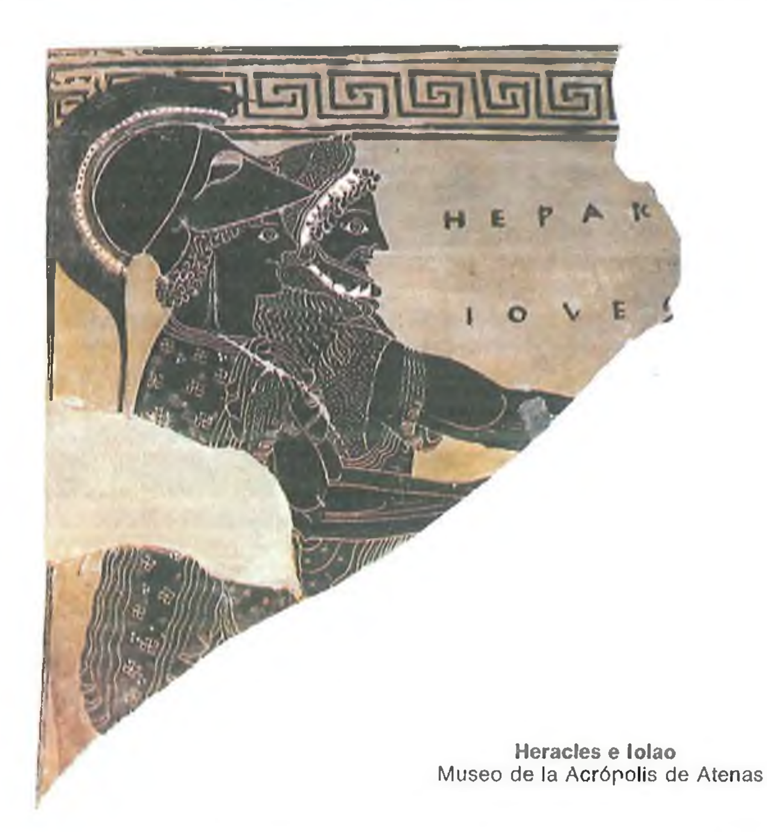
Alceo es el primer autor en que aparece la palabra *symposion*. Al principio, los poetas eran los mismos aristócratas que cantaban allí sus preocupaciones públicas, como el propio Alceo. Pero, luego, se pasó a cantar las obras de poetas profesionales, como Anacreonte.

El banquete tiene sus reglas desde, por lo menos, la época de Arquíloco: «... y bebiendo vino abundante y sin mezclar, viniste sin haber pagado tu parte ni haber sido invitado, (oh Pericles), como lo hace un amigo, sino que tu vientre ha hecho caer en la desvergüenza a tu buen sentido y pundonor» (frag. 216).

Crátera álica
Caza del jabalí
Museo Nacional de Atenas



La poesía de Teognis se conserva dentro de la *Colección Teognídea*, que realmente representa una serie de recopilaciones hechas para banquetes, donde es difícil determinar qué pertenece realmente a este autor. Desde luego, parece que debió de empezar por una recopilación hecha por él mismo. El banquete, según se desprende de la poesía de Teognis, era el centro de transmisión de los esquemas culturales, «la gran institución educadora de la aristocracia de la Grecia arcaica», dice Adrados. La transmisión de la cultura a los jóvenes se realiza a base de comer, beber, etc., con aquéllos «cuyo poderío es grande» (v. 34). «De los buenos aprenderás cosas buenas» (v. 35). La función cultural no se limita a la juventud. El banquete es siempre lugar de aprendizaje y enseñanza de conocimientos: «es bueno ser invitado a un banquete y sentarse junto a un hombre de calidad, conocedor de la sabiduría toda, para escucharle cuando diga alguna cosa interesante a fin de aprender y regresar a casa con esa ganancia» (563-566). En él posteriormente se mostrará la buena educación del joven: «alas te he dado con las cuales te elevarás y volarás con facilidad sobre el mar sin límites y sobre la tierra toda; estarás presente en todos los banquetes y alegres festines en boca de numerosos comensales; acompañados por las agudas flautas hermosos jóvenes te celebrarán con bellos cantos sin perder la compostura» (237-243). El banquete debe ser un reflejo de la concordia entre los miembros de la aristocracia; allí ha de manifestarse la moderación representada por el *meson*, no como punto medio de confluencia



Heracles e Iolao
Museo de la Acrópolis de Atenas

de las distintas clases, sino como lugar de encuentro de los *heteros*, donde se muestra la coherencia de la clase (493-496): «conversad vosotros amablemente junto a la crátera, absteniéndoos siempre de disputar unos contra otros y hablando delante de todos *(meson)*, dirigiéndoos al tiempo a cada uno y a todos juntos: así es como un festín resulta agradable».

A finales del siglo VI, el tema del *symposion* fue uno de los preferidos de la cerámica ática. Los pioneros de los vasos de figuras rojas identificaban a los huéspedes en los banquetes. En esta época, la tradición simposíaca aristocrática se interfiere con la fiesta dionisíaca, seguramente de acuerdo con la nueva realidad pisistrátida. Es la versión en que se inscribiría Anacreonte, que sigue los temas y personajes de los *komos* dionisíacos. En la realidad económica, el fenómeno coincide con la aproximación entre el poeta y el ceramista como *tecnitas*. Ambos son profesionales que cobran por desempeñar su función. En la época de la tiranía, la cerámica y la evolución de la lírica confluyen en el eje de las transformaciones económicas y sociales.

8. Los tiranos y los sabios

En la recomposición que se opera durante la época arcaica, desempeña un papel importante la figura del tirano. La sociedad hoplítica, el urbanismo, la crisis de la aristocracia, los conflictos dentro de esta misma clase, están relacionados de un modo o de otro con el sistema político definido como tiranía. Las luchas que informan la poesía aristocrática iban dirigidas contra las posibilidades de transformación social, pero también contra potenciales rivales dentro de la aristocracia. Son, sin embargo, dos modos de concretarse lo que en el fondo es la misma lucha. El enfrentamiento entre rivales aristócratas adquiría su máxima expresión cuando alguno consiguía alcanzar la tiranía. La historia de la Mitilene de Alceo es muy significativa. El poeta se enfrenta primero a Mírsilo, en alianza con Pítaco; pero, luego, cuando éste consigue acceder al poder, Alceo lo califica de tirano y le dirige sus ataques.

Ahora bien, en otras fuentes, Pítaco está enumerado entre los siete sabios. Diógenes Laercio (I,40) cuenta que Dicearco los calificaba, no como sabios ni filósofos, sino como inteligentes y legisladores. Su característica principal suele ser la moderación. De Pítaco se decía que había rechazado ofertas de oro porque pensaba que «la mitad es más que el todo». Habitualmente, se los relaciona con la ideología de Delfos. Platón (*Protágoras*, 343ab) dice que «todos ellos fueron émulos apasionados y estudiosos de la educación lacedemonia. Señal de esta su sabiduría son esas sentencias breves, dignas de recuerdo por parte de todos, que, como primicias de su sabiduría, ofrecieron conjuntamente a Apolo en el templo de Delfos, haciendo inscribir estas dos que todos repiten: *conócete a ti mismo* y *nada en demasía*».

Aristóteles dice que se preocuparon por la polis, inventaron las leyes y los lazos que unen las diferentes partes de la ciudad... inventaron las virtudes propias del ciudadano. Uno de los citados por Platón era Solón, que responde muy bien a la imagen transmitida, como legislador y pacificador de los diferentes elementos de la ciudad. Tal vez la diferencia con Pítaco esté en que, para éste, poseemos los poemas de Alceo que lo acusan de tirano. La gama de actuaciones del aristócrata en la ciudad es amplia y variada. Del tirano al sabio puede haber diferencias, pero posiblemente no hay solución de continuidad.

Tales también aparece en la lista de Platón. Sus actividades públicas se refieren principalmente a su intento de unir las ciudades de Jonia, pero es más conocido como fundador de la filosofía. Su pensamiento es famoso

sobre todo por haber atribuido al agua el papel de origen de todas las cosas. En parte sería heredero de la sosmología, pero aporta una mayor abstracción que justifica su fama. En toda la escuela milesia, a la que pertenece, destaca el intento de reducir la variedad al uno: en este caso, al agua. En el caso de Anaximandro, el principio unitario es el *ápeiron*, lo indefinido. En todo este pensamiento hay una confluencia de factores. La separación entre la filosofía y el pensamiento místico, representado por el Orfismo, no es tajante. El *mito* y el *logos* no se continúan de manera mecánica, sino que se interfieren constantemente en el pensamiento y en la religiosidad de la época arcaica. El caso de Pitágoras es tal vez el más representativo de lo ahora expuesto: el racionalismo numérico y el misticismo de la transmigración coexisten sin aparente contradicción. También era un hombre político partidario de la moderación que intentó llevar a la práctica sus teorías.

En la época arcaica no existe todavía la historiografía propiamente dicha. La genealogía, la épica, los viajes, pueden considerarse sus precedentes. Quien parece tratar de profundizar más en los hechos históricos es Epiménides de Creta, «profeta del pasado».

9. Arquitectura

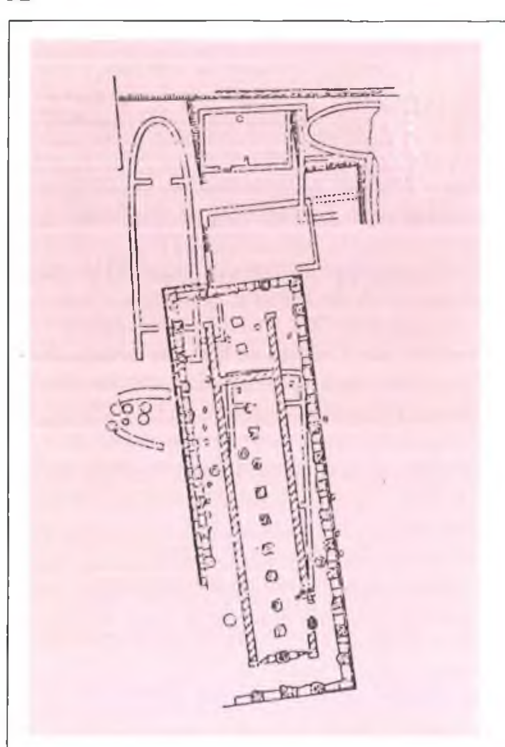
En la polis, el templo sustituye al santuario doméstico, por medio del *témenos* de las grandes familias aristocráticas, que extienden sus cultos particulares a toda la comunidad como medio de control.

El templo, arquitectónicamente, consiste en el desarrollo de la parte exterior, dado que el público se encuentra fuera del recinto propiamente dicho; el lugar sagrado es el conjunto de ambos elementos. El establecimiento de la columnata o peristilo se constituye a lo largo del siglo VIII. Bianchi-Bandinelli considera que en Termo se pueden individualizar las etapas, desde la planta absidal sin columnas, pasando por el mégaron con opistódomo y columnata que conserva la línea absidal y, finalmente, el templo rectangular. La estructura de templos geométricos con esta forma nunca puede datarse antes del siglo VIII, ni siquiera el de Hera en Samos.

Pausanias (X,5,9) dice que el primer templo de Delfos debió de tener la forma de una cabaña. En efecto, los primeros santuarios son de esta configuración, que recuerda los estilos micénicos a una escala mucho más reducida, como el de Perácora, posiblemente de hacia 800 a.C., o la «choza» de paja de Eretria.

En principio, no se diferencia de la casa, donde había un hogar. La distinción comienza al añadirse la columnata exterior y sustituirse el hogar por la estatua del dios. Esta última etapa ocurre cuando el estado adopta las responsabilidades del culto.

La orientalización influyó en la grandiosidad arquitectónica de Jonia. En Samos se reedificó el templo de Hera por obra de Reco (Heródoto, III, 60) y luego Polícrates lo hizo todavía mayor: «el mayor templo de todos los que nosotros hemos visto», comenta Heródoto. La majestuosidad de los templos jónicos coincide con el desarrollo urbanístico: las clases dominantes afirman su poder en el espacio de la ciudad, tanto en las obras públicas como en los templos. Pero son los tiranos los primeros que muestran verdaderas preocupaciones urbanísticas, al hacer de la ciudad el lugar de afirmación de su prestigio, a la manera de una corte estilo oriental. La arquitectura de Delos revela su función cultural. El templo «pórimo» del siglo VI, con la estatua colosal de Apolo, construido gracias a la iniciativa del tirano Lígdamis de Naxos, los leones inspirados en las grandes vías de acceso a los templos orientales, constituyen una muestra del estilo



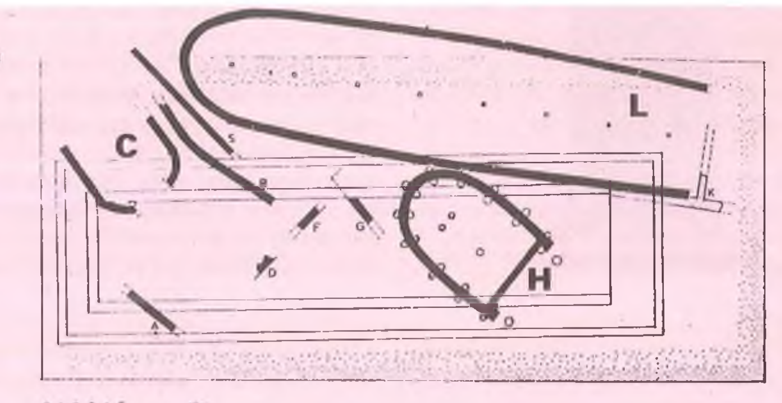
Termo. Planta con las fases sucesivas
(Según Bianchi-Bandinelli)

Samos
Templo de Hera.
Altar
(Según Coldstream)

Santuario de Perácora
(Según Boardman)



Santuario de Apolo
«Daphnephoros» en Eretria
a) Planta. b) Reconstrucción
(Según P. Auberson)







Diosa de Auxerre
(En torno al 630 a.C.)

jónico superpuesto al dórico, por contagio de la influencia oriental.

En cambio, Argos, Sición y Corinto crean el orden dórico en el siglo VII. Las *stoas* de Argos revelan la importancia de la ciudad en la época de la tiranía de Fidón, cuya influencia se universaliza con el Hereo de Olimpia. En 540 se construye el templo de Apolo en Corinto, que será modelo del de Atenea Polias en Atenas, de época pisistrátida, y del de Apolo y de Atenea Pronea en Delfos, reconstruidos en 515-505.

10. Escultura

El desarrollo de la ciudad y el templo que sustituye al santuario doméstico estuvo acompañado de la aparición de formas escultóricas nuevas. En la primera mitad del siglo VII, el panorama está dominado por el estilo llamado dedálico, procedente de las estatuas de madera *(xoana)* que la tradición atribuía a Dédalo, al que corresponde la diosa de Auxerre.

Ya a fines de siglo se inicia la estatuaria de grandes dimensiones, que constituyen las ofrendas en los grandes templos y sepulcros, como la cabeza del Dipilón, fragmento de una escultura funeraria de hacia 610, y los *kouroi* identificados como Cleobis y Bitón, atribuidos al escultor argivo Polimedes y ofrecidos en el templo de Delfos.

El *Agalma*, imagen que se usa como ofrenda en los santuarios, adopta la forma de un *kouros*, joven desnudo, o de una *kore*, vestida. La *kore* más antigua conservada es la ofrecida por Nicandro en Delos, dedicada a Artemis, en la primera mitad del siglo VII. La estatuaria arcaica no pretende ser verdadera, sino viva. No hay en ella intenciones retratísticas. Aunque «representa» al dedicante ante la divinidad o al difunto en su tumba, lo hace de modo abstracto. Es un *mnema*, o monumento conmemorativo.

La evolución de la estatuaria se produce como efecto de la tensión entre el modelo estático y atemporal de origen egipcio y la observación del cuerpo unida a la búsqueda de soluciones personales, que, en Ática, comienzan con el moscóforo y se agudizan hacia 520, posiblemente con el maestro de Teseo. Es la evolución que se percibe desde la Hera de Samos hasta la *kore* del peplo. Se produce una tensión similar a la que caracteriza la poesía: entre el modelo rígido y la creación individual.

Por otro lado, desde mediados del siglo VI, se desarrolló un arte narrativo en frontones, metopas, etc., donde se representan escenas colectivas. La evolución se muestra en la diferencia señalada por Haynes entre el tesoro de los sicionios en Delfos, entre 575 y 550 y las partes norte y este del tesoro de los sifnios en el mismo santuario, hacia 525, en que se refleja la confu-

sión de la batalla frente a la anterior ordenación geométrica.

11. Cerámica

El arte geométrico del cementerio ateniense del Cerámico es una forma de supervivencia o recuperación, más elaborada, del arte micénico, lo mismo que el mégaron. En él pueden estar presentes los temas heroicos. Esto responde al mismo interés por recuperar el pasado que caracteriza a los poemas homéricos, en condiciones que indican cierta supervivencia, pero fomentada por las nuevas condiciones históricas, que permiten el intercambio y el desarrollo de los oficios. Hesíodo (*Trabajos*, 25-26) habla de rivalidad entre ceramistas, mendigos y aedos. No es preciso, por tanto, que tales temas sean tomados de los poemas homéricos. Antes del 650 hay muy pocas escenas de la *Ilíada* y la *Odisea*. Son más bien temas tomados de otras sagas: Héracles, tal vez Teseo, ciclo tebano, y también del ciclo troyano, coincidentes o no con los poemas, aunque la confluencia de la tradición independiente y la fijada por Homero comienza desde muy pronto. Snodgrass (1971) estudia el tema de los carros: primero se utiliza el que conocen, de cuatro ruedas; luego se reintrodujo el carro heroico, aunque en motivos no guerreros, como la procesión y las carreras. Poco a poco, la vida real de la época arcaica se va haciendo más interesante y se introduce el carro real de las carreras, el jinete luchador e incluso los guerreros que combaten en fila, aunque se trate de la decoración de escenas heroicas. En un primer momento se utilizan los elementos para glorificar el presente; con la evolución de la ciudad, las características de ésta sirven para dar forma a los temas heroicos. Se pasa de la glorificación de la aristocracia como heredera de los héroes, a la glorificación de la ciudad como sustituta de los mismos, al tiempo que adopta y remodela sus componentes ideológicos. La utilización de caballos como motivo artístico en la sociedad aristocrática no es sólo reflejo de la utilización de vehículos tirados por estos animales, sino que tiene un valor simbólico, procedente precisamente del hecho de que los usaban los antepasados de esta aristocracia en la época micénica.

Por otro lado, la influencia del este se manifiesta en la presencia de animales, sobre todo de leones, lo que podría relacionarse con las comparaciones homéricas. En Atenas, esta influencia fue menos importante que en Corinto, y en cambio hay más escenas de tipo narrativo.

En la escena de guerra representada en el vaso Chigi, de la mitad del siglo VII, se emplea la táctica hoplítica, y la solidaridad en la batalla se expresa por el método de la superposición de imágenes. En el ánfora de Eleusis que representa a Odiseo cegando al Cíclope, Haynes hace notar la diferencia formal y expresiva en relación con la época anterior. En el arte geométrico, al igual que en los poemas homéricos, la representación de los hombres sin cuerpo indicaría que lo importante lo hacen los dioses. Ahora se dibuja ya el volumen del cuerpo. El desarrollo de la polis trae consigo el despertar de la conciencia individual. La ilusión espacial da la sensación de representar una acción espontánea. El despertar de la individualidad en época arcaica es complementaria de la conciencia solidaria colectiva de la polis hoplítica.

En la cerámica ática de figuras negras tenemos el *corpus* más antiguo de escenas mitológicas. El estilo comenzó en Corinto hacia el año 700 y en Atenas hacia 630. Fue el primer arte decorativo verdaderamente popular de la antigüedad. Desde 566 va cobrando gran importancia la producción de ánforas panatenaicas, que florece a partir de 550. Sus elementos narrativos heroicos son paralelos a los recitales de las fiestas del mismo nombre, a



Cabeza del Dipilon

cuyos juegos servían de premios. En la misma época, es muy frecuente la utilización de la figura de Héracles, que quedó muy vinculada a Pisístrato, protegido, igual que aquél, por la diosa Atenea. Los elementos decorativos arquitectónicos parecen inspirados en las obras públicas de la época pisistrátida, como la fontana *Enneakrounos*.

Más tarde, a finales del siglo VI, se hace más frecuente el tema de Teseo, que adquiere una significación política antipisistrátida: su escena más popular es la lucha contra el Minotauro.

Las escenas de los ciclos heroicos representadas en la cerámica ática de figuras negras reflejan más el interés individual por temas concretos que el uso de la *Ilíada* como fuente. En la imagen en que Aquiles recibe las armas de Tetis, el escudo no tiene ningún parecido con el que se des-

cribe en la *Ilíada*. En este sentido se avanza, aunque no de forma definitiva, hacia finales del siglo VI y con la cerámica de figuras rojas. A principios del siglo V aumentan los temas relacionados directamente con la *Ilíada*, así como con la *Pequeña Ilíada, Etiópida* e *Iliupersis*, pero hay muy pocos de la *Odisea*. Las escenas de guerra presentan un más estrecho paralelo con el mundo homérico que con el del siglo VI, aunque los guerreros usen indumentaria «moderna». El pintor Cleofrades (505-475) trata principalmente de temas troyanos, pero de un modo totalmente renovado: se destaca el saqueo de Troya como acto de violencia y crueldad.

Desde 530, y más bien en la cerámica de figuras rojas, aumentan las escenas de la vida cotidiana, urbanas y de talleres artesanales, mientras que, en general, se olvida la vida del campo; son muy frecuentes los banquetes y juegos atléticos. El uso del mito se modifica. Más bien sirve de pretexto para representar una nueva visión erótica, en que los sátiros desempeñan un importante papel: son éstos los que interpretan la música para el ritual dionisíaco. Hay que tener en cuenta que es la época de los comienzos del drama satírico en Atenas.

En el aspecto formal, también se producen avances considerables. La pintura es campo de experimentación en momentos de cambio. En ella se permiten innovaciones como el estudio anatómico y el escorzo. El artista se atreve antes a pintar en escorzo los objetos inanimados que al hombre. En el ánfora de Aquiles y Pentesilea, Exequias (año 540) lo hace con los escudos, mientras que los cuerpos de los héroes conservan la postura convencional. El panorama cambia con la crátera de Héracles y Anteo, del año 510, del pintor Eufronio, donde se pone de relieve el contraste formal entre ambos personajes; y más todavía con el escorzo de los tres «juerguistas» de Eutímides.



***Kore* dedicada por Nicandro en Delos**

II. Religión

1. El panteón olímpico

Dice Heródoto que fueron Homero y Hesíodo quienes crearon el Panteón helénico. Se trata principalmente de la atribución de una estructura familiar a un conjunto complejo y variado de divinidades. Con ello se reestructura el pasado y se adecua a las nuevas necesidades de la polis.

De este modo comienza un proceso de eliminación o transformación de las divinidades surgidas de la tierra espontáneamente, sin previa unión reconocida, así como de los indicios de promiscuidad que caracterizan a las divinidades primitivas; todo ello queda sustituido, aunque en un proceso complejo, por el matrimonio y la procreación al modo de la pareja legal. También se tiende a eliminar los rasgos de antropofagia, de violencia no institucionalizada en que participaban dioses, hombres y animales.

Tanto Homero y Hesíodo como la lírica utilizan un Panteón de divinidades que se adapta a la vida civilizada de la sociedad de la polis. Difícilmente se encuentran los rasgos zoomórficos que, en cambio, se reflejan en otras tradiciones o cultos, como el aspecto de yegua de la Deméter arcadia o la sexualidad primitiva que se nota en diversos cultos del Peloponeso. Pero las divinidades con tales rasgos siguen existiendo, así como los cultos de carácter agrario y popular que conservaban aspectos muy primitivos.

El proceso de «civilización» no se limita a un momento preciso de la historia de la cultura, sino que es constante. Por ello, también constantemente se introducen divinidades a las que se trata de integrar en el sistema dominante, conservando parte de sus rasgos para que puedan seguir siendo «eficaces» y renovando con ello el Panteón para evitar el alejamiento. Deméter y Dioniso tienen mucha mayor importancia en la lírica que en Homero. Se aprovecha su «credibilidad» como reproductores de la prosperidad del pueblo para lograr también su eficacia como reproductores de la sociedad.

Del mismo modo que, cronológicamente, el proceso no es unitario, tampoco lo es localmente. La estructura más generalizada admite a Zeus como dios supremo. Aparte, naturalmente, del papel patriarcal desempeñado en la poesía homérica, y de rey justiciero en Hesíodo, también en Arquíloco aparece esa imagen casi monoteísta y que asume casi todos los papeles propios de la intervención de la divinidad en la vida de los hombres (frag. 31): «Oh Zeus, padre Zeus, tuyo es el imperio del cielo, tú ves las acciones crimi-

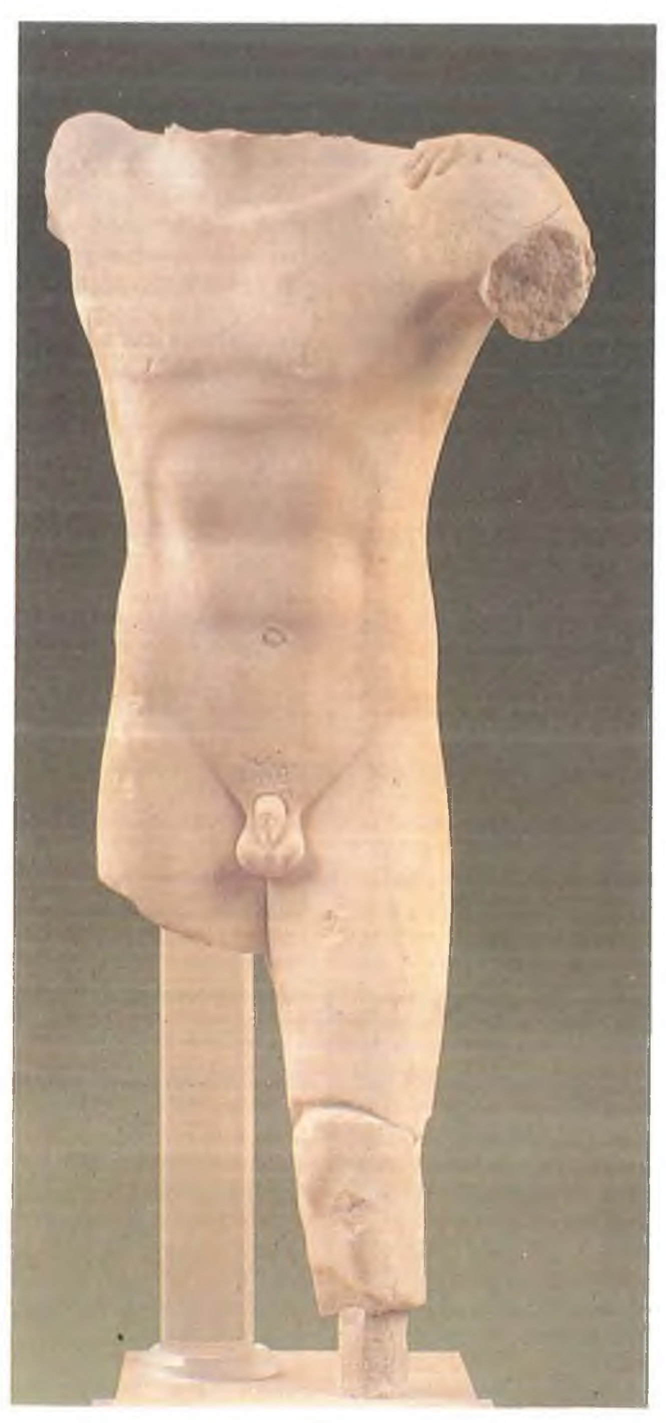
nales y justas de los hombres, tú prestas atención a la justicia e injusticia de las bestias».

Sin embargo, hay ocasiones en que aparentemente, de manera paralela, ha habido un proceso en que era Apolo el que llevaba el camino de convertirse en dios superior. En Delfos, las relaciones son complejas. Está generalmente admitido el patrocinio de Apolo, aunque en ocasiones se reconoce la superioridad de Zeus. De otro lado, Apolo vence a Dioniso al tiempo que lo acoge en Delfos y lo circunscribe y ritualiza. Es el triunfo de la vida social familiar sobre las manifestaciones colectivas. La fiesta queda vencida por el ritual, la familia y el banquete.

En general, Dioniso queda «civilizado» como hijo de Zeus. Con ello, la pasión se integra igualmente en la estructura de la ciudad por medio del rito de iniciación, que hace volver al orden al hombre rebelde. La fiesta queda sacralizada y «domesticada» y, por tanto, permitida. Se intenta conservar su eficacia sin su carácter descontrolado. La creación del Panteón olímpico se caracteriza, pues, por la tendencia a la integración de los cultos locales acompañada de la eliminación de los rasgos ctónicos y la purificación del aspecto animal propio de la divinidad primitiva. Pero hay que tener en cuenta, para la comprensión de su estructura, que las divinidades olímpicas y las huellas que quedan de divinidades ctónicas no derivan de fuentes distintas. El propio Apolo conserva, localmente, rasgos que se pueden definir como dionisíacos.

Esto da lugar a una gran diversidad de mitos y cultos. El modo de integración puede crear múltiples procesos de identificación y diferenciación. Los mismos cultos se aplican a divinidades diferentes, si el proceso ha consistido en identificar a una divinidad con otra; pero, también, una misma divinidad, como consecuencia, recibe diferentes formas de culto según los lugares y, por tanto, las tradiciones culturales existentes en un sitio determinado, en el momento de la «llegada» de un dios. Lo mismo ocurre en el terreno del mito, en que un dios es objeto de variedad de leyendas. La labor ordenadora de Homero y Hesíodo tuvo una eficacia inmediata relativa; la diversidad no fue eliminada, pero el «método» se impuso a la larga. La épica llevó a cabo la elección de los grandes dioses del Panteón, pero siguieron existiendo divinidades locales cuyo grado de integración variaba según los lugares y las épocas. Los rasgos ctónicos y los olímpicos aparecen, pues, mezclados en una gran cantidad de ocasiones. El fenómeno puede dar lugar a procesos complicados. La doble divinidad de determinados cultos puede responder, en realidad, a la existencia previa de una sola con varios caracteres que se comprendían luego como incompatibles. En Eleusis, la presencia de una madre y una virgen, Deméter y Perséfona, es interpretada por Dietrich como la duplicación de una sola divinidad que, de madre-virgen, se ha integrado en el sistema como estructura familiar, por lo que recibe alguna vez la denominación plural de *Demáteres*. Gea y Temis son también diosas en que predominan los aspectos ctónicos, pero que se han integrado en el Olimpo. En otros casos, tales aspectos han quedado más absorbidos por los procedentes de la integración. En Zeus, Atenea, Apolo, es mucho más difícil encontrarlos.

Ahora bien, en la otra cara del proceso, está el hecho de que las divinidades aristocráticas tampoco dejaron de sufrir los efectos de la evolución histórica. Al mismo tiempo que la aristocracia misma se veía superada por ésta y en la polis triunfaban nuevas estructuras sociales, tales divinidades eran adaptadas de modo que pasaban a proteger a las colectividades triunfantes en la ciudad. Pero, el hecho mismo de que éstas se adaptaran a las antiguas divinidades aristocráticas, era



Teseo
Museo de la Acrópolis de Atenas

indicio de que, en las nuevas estructuras, la antigua aristocracia había remodelado su modo de control y dominio.

2. Juegos y festivales

En la cultura griega arcaica se encuentran muchos elementos procedentes de prácticas y rituales anteriores. La evolución. Adrados ve, en algunos acentuar el carácter ritual y religioso y, en otros, a la desacralización. En cualquiera de ellos, la definición no es absoluta, sino que se conservan elementos y señales de la otra forma de evolución. ADRADOS ve, en algunos temas líricos sobre la vejez y la juventud, la huella de una forma agonística en que podían enfrentarse coros de viejos y jóvenes. Esto estará en relación con las fiestas cíclicas de renovación anual en que se enfrenta lo caduco con lo nuevo. En Esparta, en el templo de Artemis Ortia, se han encontrado máscaras de viejas que pueden corresponder al mismo ritual. Ante él se celebraba la *diamastigosis*, el azote de los jóvenes como prueba de resistencia para entrar en la edad viril.

En el *Partenio* del Louvre, el poeta Alcmán refleja la existencia de una competición de coros de muchachas que Adrados considera comparable a la celebración que describe Pausanias (V,16,2) en Olimpia: cada cuatro años, dieciséis mujeres tejen un peplo para Hera, y luego compiten en un *agón* llamado Herea, que consiste en una carrera entre las vírgenes por edades. Al final, hacen un sacrificio a Hera.

En los rituales que dan nacimiento a los juegos, es frecuente ver un origen funerario. Los juegos fúnebres por la muerte de Patroclo en la *Ilíada* sirven sin duda de modelo. El problema estriba en que, habida cuenta del papel de los poemas homéricos como modelo en la época arcaica, puede haberse adaptado a las prácticas rituales preexistentes el sistema que consiste en atribuirles un héroe muerto como

Santuario de los sicionios en Delfos
Castor y Polideuces con los hijos de Afareo
(Hacia 575-550 a.C.)





Tesoro de los sifnios en Delfos
Batalla de dioses y gigantes
(Hacia el 525 a.C.)

objeto de la dedicación de la fiesta. Vian encuentra un motivo funerario para cada uno de los cuatro festivales más célebres de Grecia: los Juegos Olímpicos estaban en relación con Pélope y su túmulo funerario; los Ístmicos, con la muerte de Melicertes; los Nemeos se celebraban en memoria de Ofeltes; y los Píticos por la muerte de la serpiente Pitón. A partir de aquí, los juegos evolucionarían. La muerte heroizada del personaje a quien estaban dedicados sería el prototipo mítico de los adolescentes que acudían en busca de renovación y transfiguración.

Seguramente habría que buscar el origen más bien en este proceso de iniciación ligado a un momento del año en que también está presente la muerte. En la época histórica, sin embargo, los juegos se reorganizan: lo que se busca es la gloria como sustituto de la inmortalización. De otro lado, el *agón* heroico, en origen nacido como preparación y prueba militar, una vez privado de esta significación por la evolución de la ciudad y de las tácticas bélicas, se convierte en práctica deportiva. El espíritu agonístico se mostraba también en las ofrendas votivas, los *anathêmata*, con que trataban de competir entre sí en prestigio y ostentación.

A las Panateneas se les atribuía una doble fundación, por Erictonio, hijo de Hefesto, y por Teseo, lo que podría interpretarse como reflejo de una reorganización. A principios del siglo VI, se produjo un desarrollo considerable de muchos festivales griegos, normalmente remodelados de acuerdo con los Juegos Olímpicos. Con esta época coincide la proliferación en Atenas de las ánforas llamadas panatenaicas. La reorganización de los festivales se vio acompañada de una presencia cada vez mayor, en los vasos atenienses de figuras negras, de escenas en que los olímpicos actúan conjuntamente. Hay que tener en cuenta que, al mismo tiempo, en Atenas, se instituyen recitales de poemas homéricos. Por ello, tampoco es sorprendente que se extienda el tema agonístico de la lucha de los dioses contra los gigantes. En el peplo que se ofrecía a Atenea en las grandes fiestas panatenaicas estaba bordada una gigantomaquia. En los temas de la cerámica ática de figuras rojas, al final del siglo VI, en que se hacen muy frecuentes las escenas de atletas, destaca la creciente popularidad de las carreras de hombres armados *(hopliodromoi)*, que se introdujeron en Olimpia en el año 520.

El género poético que se desarrolló en unión de los juegos fue el de los «epinicios». Su contenido llegó a ser significativo del enfoque que adoptaron los festivales mismos a lo largo de la época arcaica. En ellos se sintetizaba la mayor parte de los factores ideológicos dominantes. Gentili afirma que el elemento mítico tiene aquí un papel protagonista y multiforme. Se refiere a los antepasados del vencedor, a la ciudad de origen y al lugar mismo de la competición. Así se logra la integración de los elementos básicos de la época: la aristocracia, la polis y los cultos panhelénicos, que representan la cohesión social y la cooperación entre ciudades.

Olimpia fue el centro panhelénico más importante como sede de festivales. Su primera proyección se dirigió, naturalmente, hacia el Peloponeso. Cartledge considera que las primeras figurillas de animales de bronce laconias halladas en Olimpia pueden ser de 775. Esto indica algún tipo de presencia que sirve de fundamento para el desarrollo de ciertas tradiciones, como, por ejemplo, la que atribuía a Licurgo el papel de cofundador de los juegos; o, en una relación más indirecta, la transmitida por Plutarco (*Licurgo*, 4, 4-6), según la cual Licurgo viajó de Creta a Jonia, donde conoció los poemas homéricos y, aunque consideró que estaban escritos para el

placer, vio que había en ellos aspectos políticos y educativos del mayor valor, por lo que los copió y los llevó a Esparta. Antes, entre los griegos, sólo se conocían por su fama y algunos fragmentos sueltos. Al margen del carácter legendario de todo lo que se refiere a Licurgo, se conoce en Esparta un santuario *Menelaion*, indicativo de la recuperación, por lo menos, de la tradición micénica, y Tirteo está evidentemente influido por los poemas homéricos. Puede deducirse que, en este período, Esparta poseía una serie de elementos culturales indicativos de que existía una tendencia a integrarse en un mundo más amplio, representado por el santuario de Olimpia y por la tradición épica que, en definitiva, venían a desempeñar el mismo papel.

Durante los primeros cien años, los vencedores son casi exclusivamente peloponesios; al principio de Elis y Mesenia. Desde fines del siglo VIII, a partir de la conquista de Mesenia, abundan las victorias espartanas, que, en un primer momento, son muy frecuentes, pero no se producen en las carreras de carros; luego, es aquí donde obtienen las victorias, aunque, en general, se reducen en número. Ste-Croix y Cartledge interpretan el fenómeno como síntoma de que se ha producido una reducción aristocrática del control real de la ciudadanía. A partir de un momento determinado, los espartanos no participan en el desarrollo cultural de Grecia, pero sí en la competición de prestigio que representaban algunas de las pruebas agonísticas, precisamente las más ostentosas.

Poco a poco, la intervención de los griegos se va generalizando. Participar y obtener triunfos significaba la gloria individual, con lo que se exaltaba a los antepasados de la familia aristocrática y redundaba en su beneficio, al recordar las gloriosas estirpes. Los triunfadores hacían ostentación pública con las ofrendas que se dejaban en el santuario, y así ganaban prestigio y poder en su ciudad. Pero también ésta se prestigiaba y conseguía gloria frente a otras ciudades, en momentos en que la competencia entre ellas era creciente. Esta competencia, si llegaba a su punto más agudo, se transformaba en guerra que, en la realidad, era una guerra de hoplitas. Y, aunque había competiciones, y se fueron introduciendo otras, como el hoplitodromos, cuyo protagonismo les correspondía a ellos, y que representaban una forma de conexión con la vida real, la verdadera gloria panhelénica se conseguía con los carros y los caballos, en las competiciones a que sólo podía acceder la aristocracia. Con que la gloria olímpica de las ciudades se conseguía gracias a ésta, y así el sistema hoplítico se veía controlado, por factores de prestigio, por quienes teóricamente habían dejado de ser los protagonistas. Ciudad, aristocracia y juegos forman un complejo estructural integrado que define la sociedad arcaica griega.

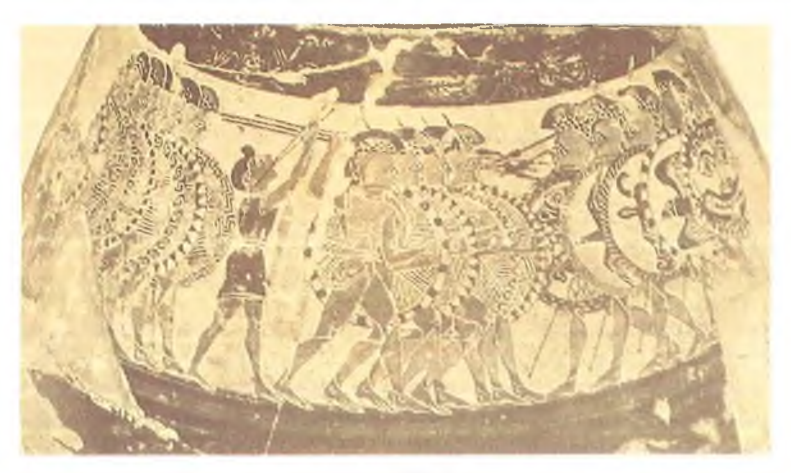
Ya es conocido que, en determinados momentos críticos, surgieron conflictos que se manifestaban, entre otras cosas, en rivalidades entre aristócratas y aspiración por parte de alguno de ellos a la tiranía. El prestigio alcanzado en los juegos sirvió a veces para ganar fuerza en este campo, como fue el caso de Cilón de Atenas, rival de la familia de los Alcmeónidas, que intentó establecerse como tirano después de obtener el triunfo en Olimpia. Antes había sido muy importante el control de Fidón de Argos sobre el santuario. De Cípselo de Corinto se cuenta una anécdota según la cual hizo una dedicación con el dinero de los corintios. Invertía el 10 por 100 cada año durante diez y al final todos tenían la misma cantidad, «pues», se explica, «hizo trabajar el dinero». Aparte del carácter «mercantil» de la medida, importa destacar la novedad de la forma de dedicación. Aquí la ofrenda la hace el tirano, pero con la

participación de la ciudad, o ésta por medio de aquél. El modo de atraer prestigio cambia con relación al del aristócrata individual que emplea para ello su propia riqueza.

En las fiestas agonísticas griegas se mostraba la solidaridad de la aristocracia, pero también su competitividad; y esto se transfería a las ciudades, dentro de las cuales, a su vez, competía y se solidarizaba la aristocracia local. Como en otros aspectos de la vida ciudadana, la tiranía innova. Al acentuar el protagonismo personal del tirano frente a otros aristócratas, traslada parte del protagonismo a la colectividad, bajo su orientación y patrocinio, y gracias al desarrollo de los intercambios económicos y de los métodos mercantiles que también permitieron la existencia de la tiranía misma. De algún modo, el papel panhelénico de los juegos asume las transformaciones de la polis.

Junto a las competiciones atléticas, de las fiestas rituales primitivas se desprende por otro lado la competición literaria. En la mayor parte de los casos, ambas iban unidas, pero predominaba normalmente una de las dos. Hesíodo (*Trabajos*, 654, ss.) habla de un concurso en Calcis con motivo de los funerales de Anfidamante, donde, con un himno, ganó el premio consistente en un trípode.

La épica experimentó un proceso expansivo y de consolidación gracias a los festivales agonísticos. Delos fue el primero que adquirió prestigio panhelénico, en relación con el culto a Apolo. La tradición atribuía al licio Olén la composición de los primeros himnos; él había llevado a Delos, desde Licia, el culto de Apolo y Artemis. Según Pausanias (III,4,1), los mesenios, una generación antes de la guerra con Esparta, enviaron una ofrenda a Delos y Eumelo compuso un canto procesional para el dios. Allí se situaba también el legendario *Certamen de Homero y Hesíodo*.



Vaso Chigi
Detalle con escena de guerreros hoplitas
(Mitad siglo VII a.C.)

En relación con estos festivales y concursos se desarrolla el género de los llamados *Himnos homéricos*. El testimonio más interesante es precisamente la descripción de la fiesta contenida en el *Himno a Apolo* (III), 146-164: «Mas tú, Febo, regocijas tu corazón especialmente con Delos, donde en honor tuyo se congregan los jonios de arrastradizas túnicas con sus hijos y sus castas esposas. Y ellos, con el pugilato, la danza y el canto, te complacen



Fontana Enneakrounos
Representada sobre una hidria ateniense

al acordarse de ti cuando organizan la competición. Quien se halle presente cuando los jonios están reunidos, podrían decir que son inmortales y están exentos para siempre de la vejez. Pues podría ver la gracia de todos, deleitaría su ánimo al contemplar los varones y las mujeres de hermosa cintura y los raudos bajeles y las múltiples riquezas. Y más aún, una gran maravilla, cuya gloria jamás perecerá: las muchachas de Delos, servidoras del certero flechador, las cuales después de que han celebrado el primero a Apolo, luego a Leto y a Artemis diseminadora de dardos, acordándose de los varones y las mujeres de antaño, entonan un himno y fascinan a las estirpes de los hombres. Las voces e incluso el chapurrear de todos los hombres saben imitarlo. Aseguraría cada uno que es él mismo el que habla. ¡Con tal fidelidad se adapta su hermoso canto!».

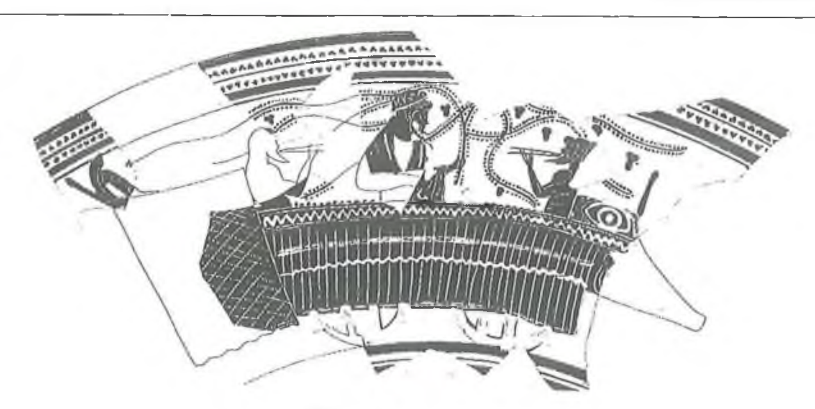
Otros himnos también revelan su carácter competitivo, como el VI, a *Afrodita*, 20: «concédeme obtener la victoria en este concurso». En Sición también había certámenes basados en los poemas homéricos, que fueron suprimidos por el tirano Clístenes (Heródoto, V, 67). Igualmente había festivales en Esparta: en 676/3, Terpandro, que se presenta como sucesor del mítico Orfeo y antecedente de la lírica y la épica indistintamente, habría ganado el premio en el festival de Apolo Carneo.

3. La muerte

En la sociedad aristocrática, se rendía culto a los muertos de la familia por

Teseo



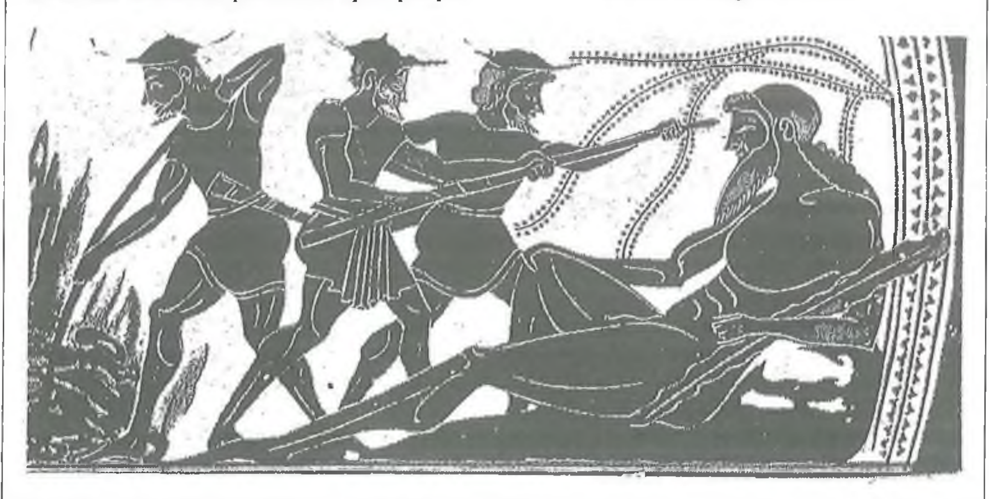


El barco de Dionisos

medio de determinados ritos fúnebres, que se convertían en auténticos despliegues de riqueza, por lo que constituían otro de los medios de competición por la obtención de prestigio, al tiempo que fortalecían la solidaridad del parentesco y el orgullo familiar. Las tumbas antiguas se llenaban de armas y pasaban a ser lugares de culto. Desde el año 700 desaparecen las armas de los túmulos funerarios y el centro de culto se traslada a lugares públicos; pero, todavía, hasta época soloniana en Atenas, los grandes clanes áticos continúan haciendo ofrendas por medio de los *kouroi*. Aunque el lugar de culto colectivo predomina sobre el privado, también en aquél se ofrecen estatuas privadas que perpetúan el prestigio del oferente, en una actitud paralela a la que muestran cuando consagran los *anathémata* en los santuarios panhelénicos. En la poesía lírica, el treno cumplía la misma función. Era el elogio heroico dedicado a los miembros de las grandes familias.

Con el asentamiento del sistema hoplítico, del mismo modo que el santuario familiar es sustituido por el ciudadano, el túmulo aristocrático de origen familiar se asimila por la colectividad. El hito final de la época arcaica, la batalla de Maratón, sirvió de motivo para que la virtud de los ate-

Odisea. Escena representando el acto de cegar a Polifemo



nienses vencedores se recordara en un túmulo que glorificaba a la comunidad guerrera por el mismo sistema con que se exaltaba la gloria del guerrero heroico. El heroísmo pertenece ahora a la ciudad. Del mismo modo, el treno como elogio aristocrático deja paso a los epigramas que Simónides dedica a los héroes colectivos de las Termópilas y Maratón.

4. Santuarios

Una de las características de la aparición de la polis es la creación de templos propios de la comunidad, que sustituyen a los santuarios domésticos. En principio, el culto se organiza en torno a las grandes familias aristocráticas, que desempeñan funciones sacerdotales y poseen un *témenos*, parcela de tierra atribuida de modo permanente, no sometida a la redistribución periódica. El *témenos* se sacraliza como perteneciente al santuario y a la divinidad, y sirve como modo de afirmación de la supremacía de la clase a que pertenece el sacerdocio y, al mismo tiempo, como medio de control ideológico a través del templo.

La ciudad misma, que es, en principio, modo de garantizar la solidaridad aristocrática, en momentos en que parecen iniciarse los conflictos propios de los orígenes de la época arcaica, sirvió, paradójicamente, como campo de acción de esos mismos conflictos. Pero conflicto y solidaridad, capacidad de control y capacidad de reacción, no aparecen claramente diferenciados. La realidad se muestra en sus diversos aspectos, formando un conjunto complejo. Las grandes familias controlan a la comunidad a través de la solidaridad de la polis y de sus formas expresivas, entre las que se halla el santuario; pero, al mismo tiempo, la comunidad solidaria crea sus formas de expresión colectiva que, a lo largo de la época arcaica, se van consolidando en manifestaciones religiosas alternativas al santuario aristocrático. La polis, en su desarrollo histórico, se caracterizaría, pues, por la creación de nuevos templos, con nuevas formas artísticas que los definirían arquitectónicamente.

Ahora bien, esto no quiere decir que desapareciera la influencia de la aristocracia en la ciudad, sino que se transforma su manera de ejercerse. En muchos aspectos, según Ehrenberg, la sociedad urbana seguiría los pasos de sus nobles predecesores, y asumiría su ideología, lo que permite cierta continuidad en el control del poder. En el terreno cultural, se puede decir de una manera simple que los cultos gentilicios, que habían sido monopolizados por la aristocracia, pasan ahora a ser cultos de la ciudad estado. El proceso está señalado en el caso de la diosa Hestia, que, de divinidad del hogar, pasa a presidir el hogar común de la ciudad, y recibe epítetos como Pritanea, Boulea, en relación con las instituciones de la polis.

Las ofrendas que antes se hacían en las tumbas aristocráticas pasan a hacerse a los dioses en los templos. Estos se sitúan en lugares privilegiados en el marco urbano. O bien en la acrópolis, como herederos de las antiguas zonas habitadas, o en las afueras, en sitio generalmente bien visible, delimitando el espacio agrario perteneciente a la ciudad. Vienen a ser un símbolo de la identificación de la polis con su territorio. Se marca el espacio que la ciudad cultiva y defiende con el ejército hoplítico. Normalmente se celebran procesiones hasta esos lugares, adonde se llevan las ofrendas de la colectividad. Polignac interpreta la historia de Cleobis y Bitón como una procesión ritual de este tipo, con los jóvenes desempeñando el papel de los bueyes, animales de trabajo y víctimas de los sacrificios propiciatorios para la cosecha. En las colonias, el templo se convierte en el símbolo de la toma de posesión del territorio ocupado y señalado para el cultivo de los colonos.

5. Cultos panhelénicos

La época arcaica es, desde luego, en la Historia de Grecia, la época de consolidación de la polis. Pero esto no quiere decir que toda la población estuviera agrupada de acuerdo con esta forma de organización social y política. Al margen de que a veces la palabra se utiliza para agrupaciones que no corresponden exactamente al contenido que habitualmente se le atribuye y con el que aquí se ha utilizado, también existían otras formas de agrupación a la que los griegos denominaban *ethne*, que parecen ser colectividades tribales y, por tanto, conservar modos de organización más primitivos. Algunos de estos *ethne* se agruparon en organizaciones más amplias, que recibían el nombre de Anfictionías, y que habitualmente tenían como centro un lugar de culto aislado, separado de cada uno de los asentamientos de los pueblos que acudían allí.

Por otra parte, ya se ha tratado de la tendencia, visible en los orígenes de la época arcaica, a crear un panteón olímpico panhelénico, que se superponía a cada una de estas comunidades. Las anfictionías estaban en condiciones de desempeñar un papel en este proceso. Tenían la ventaja de no estar ligadas a ninguna ciudad en concreto. Junto al culto de las ciudades, en los orígenes de la época arcaica, se desarrolla, de modo paralelo y en cierta medida contradictorio, el culto anfictiónico, que agrupa diferentes pueblos. En algunos casos, estos últimos cultos pasaron a agrupar, no *ethne*, sino *poleis*. Las anfictionías más importantes fueron: la de Delos, que agrupaba a los jonios de las islas en torno al culto a Apolo; la de Poseidón en Mícala, para los jonios de Asia; la de Poseidón en Onquesto, Beocia; la de Atenea Itonia, cerca de Queronea, que celebraba las fiestas Panbeocias; la Anfictionía Pilea, en Antela, en las Termópilas.



Aquiles recibe armas de Tetis

La división entre ciudad y *methne*, o entre las Anfictionías de los *ethne* y de las poleis, no es radical, sino que está sometida a las vicisitudes de la historia. Se puede hablar de una gama que va de un extremo a otro sin solución de continuidad. Surgen, además, en la época, las pretensiones panhelénicas de algunas ciudades, que intentan controlar los santuarios anfictiónicos con fines imperialistas; o bien santuarios locales a los que la ciudad pretende convertir en panhelénicos para aumentar su propia influencia. En este terreno es donde se explica la actuación de Atenas, en época de Pisístrato, con respecto a Delos o Eleusis. A partir de







Escenas de la toma de Troya
del pintor Cleófades

las transformaciones llevadas a cabo en este último santuario, los misterios de Deméter llegarían a convertirse en centro de atracción panhelénica.

Los cultos que alcanzaron un estatuto panhelénico reconocido y que adquirieron un prestigio general por uno u otro motivo, fueron Delfos y Olimpia, el primero, en relación con el oráculo, y el segundo, con los juegos. En la tradición, ambos se remontaban a época heroica, y algunos restos arqueológicos parecían corroborar tales ideas. Más allá de las tradiciones, perviven alusiones que indican la existencia de cultos ctónicos muy primitivos. Para los primeros tiempos del oráculo de Delfos, se habla de Gea, de Temis y de Febe, a la que sustituyó Febo Apolo. En Olimpia existía el montículo de Pélope, que era realmente un cúmulo de huesos y cenizas, lo que indicaría la presencia de un altar de sacrificios, con restos posteriores de época geométrica; y el pilar de Enomao. Son los personajes de la leyenda del origen de los Pelópidas y cuya disputa sería el origen de los juegos. También hay referencias a Gea, Crono y a la Madre de los dioses, es decir, a divinidades «preolímpicas». Pausanias habla de un *stomion*, que era una caverna con un altar de Temis, hija de Gea. El Altis era un lugar dedicado a Zeus, que podría identificarse con restos de Heládico Medio y Micénico, pero que no tiene continuidad posterior.

Da la sensación, por tanto, de que en estos lugares había centros de culto primitivo, y también micénico, pero que no hay continuidad hasta los orígenes de la época arcaica, sino que, poco antes, comenzaron a renacer, en los preámbulos del «renacimiento» del siglo VIII. Lo que había, por otra parte, no serían propiamente santuarios. De Delfos sólo se ha podido descubrir la existencia de una aldea. Antes del protogeométrico existe un hueco arqueológico.

En el siglo VIII, el renacimiento religioso se apoya en un pasado lejano, sobre el recuerdo de lugares sagrados, montículos y cuevas, y altares de sacrificios que pasarán a convertirse en templos. Es fácil que se encontraran imágenes, sobre todo estatuillas, que, al parecer, fueron reutilizadas. Es frecuente la leyenda de la estatua caída del cielo. En la mentalidad recuperadora del pasado, el hombre tendía a ofrecer objetos hallados, a los que se atribuye un carácter más venerable. Así se explican los yacimientos en que se mezclan los objetos geométricos y protogeométricos con los más antiguos. El yacimiento de fecha más alta reconocida en Delfos corresponde al templo de Atenea Pronea, al sudeste del santuario. Los restos arqueológicos sólo atestiguan una continuidad clara desde el año 800 a.C.

En principio, los caracteres de los santuarios son muy parecidos a los de los cultos de las *poleis* y anfictionías. Son lugares que heredan una cierta memoria de viejos asentamientos, normalmente equivalentes a los cultos de ubicación extraurbana, donde se han hallado huesos que se atribuyen a alguno de los héroes cuyo recuerdo se reaviva coincidiendo con el momento en que se resucita el pasado en todas las facetas de la vida cultural, que se convierten en depósitos de ofrendas votivas a los dioses y héroes, de las que forman parte las armas. Lo característico sería que sustituyen en este sentido a la tumba del señor, aunque hay que tener en cuenta que los dioses y héroes son los antepasados del mismo señor. Las divinidades sustituyen al aristócrata, o *basileus*, pero son las divinidades de carácter aristocrático, las mismas que se convierten en protectoras de la polis no aristocrática.

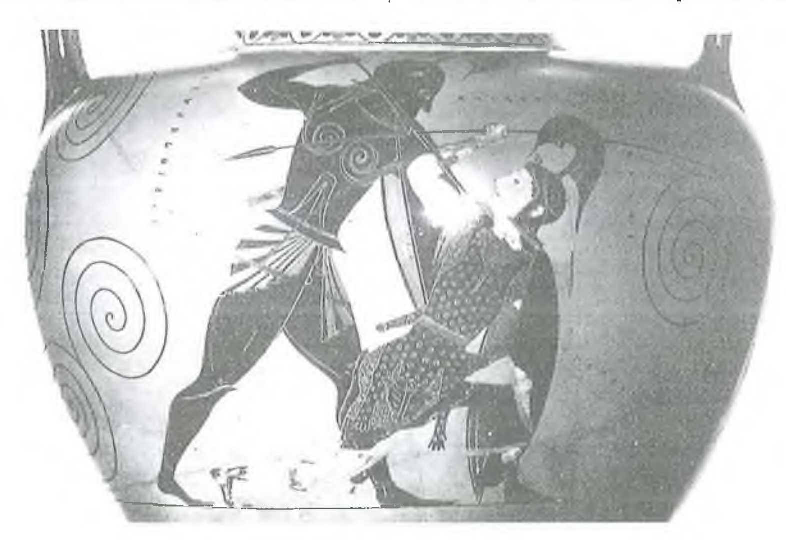
También en estos santuarios se eliminan los aspectos ctónicos y animales, representados por Gea y la serpiente Pitón, y quedan sustituidos por las divinidades olímpicas, Zeus olímpico y Apolo délfico.

A partir de entonces, la historia de

los cultos panhelénicos fue de constante crecimiento. Su evolución va paralela a la de la polis, pero permanece al margen y por encima de ella. En su origen pueden haber estado unidos a una comunidad ciudadana, pero inmediatamente quedan separados. Incluso geográficamente, tanto Delfos como Olimpia están situados al margen del mundo de la polis. Gracias a esto, se sitúan por encima. Su participación no tiene límites, y pasan a simbolizar lo que de común había entre los griegos, a pesar del particularismo de su organización política. Con el crecimiento de su prestigio se acentuán sus aspectos diferenciadores.

Por sus características, se prestan más que ningún otro centro para que se hagan ofrendas especialmente ostentosas. El prestigio consiguiente se hace universal. La fama de Olimpia se unió muy pronto a sus juegos, aunque también había primitivamente un oráculo; la de Delfos se relacionaba desde muy pronto con esta otra actividad. Parece ser que desempeñó un importante papel el proceso colonizador. El fue el que aleccionó a los distintos fundadores de colonias, *oikistes*, que por otra parte eran los fundadores de un culto que garantizase el espacio de la nueva polis. Se habla del oráculo como archivo de conocimientos geográficos de la época. Por otro lado, en la misma colonización, deja traslucir la función aplacadora de los conflictos sociales, Bato, fundador de Cirene, a finales del siglo VII, fue a consultar a Delfos si debía continuar la lucha interna o establecer una colonia, y el dios le respondió que la primera cuestión era mala y la segunda buena.

A partir de ahí, su prestigio va creciendo, y se va haciendo importante para los sectores dirigentes contar con el apoyo de Delfos. Su política es muy significativa: por ejemplo, aunque había apoyado a los Baquiadas, cuando llegó la tiranía de Cípselo, éste cuenta rápidamente con el apoyo del oráculo. Al tiempo, era inspirador de la Retra de Licurgo, y desde el santuario se apoyaba el derecho espartano al dominio del Peloponeso, fomentando la tradición que les atribuía antepasados aqueos.



Aquiles y Pentesilea. Exequias

El período de mayor prestigio del santuario de Delfos dentro de la vida política de Grecia comenzó a partir del año 580. La Anfictionía de Antela había atacado Crisa para entregar el

control del templo a los delfios, que desde entonces adquirirían un estatuto especial dentro del mundo de las ciudades. La Anfictionía recibe el apoyo de los Alcmeónidas y de Solón, y también de Clístenes de Sición. Esta primera guerra sagrada duró de 595 a 586. Clístenes ganó la carrera de carros en los juegos Píticos de 582. Antes, cuando estaba bajo el control de Crisa, el oráculo había insultado a Clístenes por expulsar el culto de Adrasto en favor del de Dioniso. Está claro que se va adaptando a las circunstancias. Los Alcmeónidas tenían allí gran influencia, lo que no fue ajeno al derrocamiento de la tiranía de los Pisistrátidas.

Tanto Delfos como Olimpia desempeñaron un importante papel en la historia de la ciudad arcaica. De algún modo, representaban la solidaridad aristocrática, aunque también estaban en contacto con ellos los que en la ciudad se consideraban traidores a esta solidaridad. Tal vez así se garantizó más su papel panhelénico. De todos modos, en ocasiones, Delfos también colaboró a derrocar la tiranía. Su historia no es estática. El control de los santuarios era sumamente importante para todo gobernante. Constituía el modo de garantizar los sistemas de control, en ciertos casos interno, pero también exterior. Con respecto a Esparta, Delfos fue fundamentalmente el respaldo ideológico de su expansión peloponésica.



Heracles y Anteo. Eufronio

En conclusión, puede decirse que el desarrollo de la polis hoplítica produjo como reacción en la aristocracia la búsqueda de la afirmación de la solidaridad «internacional» y la reclusión en el banquete. Ahora bien, no era sólo un modo de evasión, sino un camino aparentemente desviado para

afirmar la capacidad de poder y volver a ejercerlo sobre la propia ciudad. El camino lo facilitó el hecho de que la afirmación del sistema hoplítico se vio acompañada de rivalidades entre ciudades por las tierras fronterizas. Cada ciudad trató, en esta rivalidad, de afirmarse también «internacionalmente», y quienes podían proporcionarle a la comunidad ese prestigio necesario para la autoafirmación fueron precisamente los aristócratas, que estaban en condiciones de intervenir en las instituciones panhelénicas. Con ello, la polis depende de sus aristócratas para su propio asentamiento y solidez. El aristócrata que, por ser capaz de influir en los organismos supraciudadanos, da prestigio a su ciudad, adquiere, como consecuencia, prestigio él mismo dentro de ésta, lo que ayuda a que mantenga también su poder y su capacidad de control. El triunfador termina prestigiendo a su ciudad, pero también a su clase.

Como fenómeno típico de la época arcaica, los cultos panhelénicos reflejan la conciencia común griega y la solidaridad; pero también refleja las diversas formas de rivalidad propias del período: entre ciudades, entre clases y entre aristócratas.

Los cultos son, por tanto, reflejo de la época arcaica en tanto en cuanto se nota en ellos la dinámica de una sociedad que, sin dejar de ser aristocrática, se ha hecho hoplítica; y también son coherentes con los rasgos más significativos del período en otros terrenos culturales: el complejo ideológico creado a partir del momento en que se acudió al pasado heroico para dar sustento al presente.



Juerguistas de Eutímedes

Bibliografía



General:

Bianchi-Bandinelli, R.: (dir.), *Historia y civilización de los griegos. II. Orígenes y desarrollo de la ciudad. El arcaísmo*, Barcelona, Icaria, 1982, 486 págs. Artículos de B. Gentili «Historicidad de la lírica griega», F. Canciani «La cultura orientalizante y sus expresiones figurativas», G. Maddoli «Sociedad, derecho político y transformaciones económicas», F. Adorno «La 'cultura' jonia entre los siglos VII y VI», G. Pascucci «El surgimiento de la prosa jonia: historiografía y ciencia», M. Torelli «La cultura artística de la época arcaica».

Burn, A.R.: *The Lyric Age of Greece*, Londres, St. Martins, 1967 (ed. rev.).

Coldstream, J.N.: *Geometric Greece*, Londres, Methuen, 1977.

Ehrenberg, V.: *Society and Civilization in Greece and Rome (Martin Classical Lectures XVIII)* Harvard Univ. Press, 1964.

Mazzarino, S.: *Fra Oriente e Occidente. Ricerche si Storia greca arcaica*, Florencia, La Nuova Italia, 1947.

Murray, O.: *Early Greece*, Glasgow, Fontana, 1980, (trad. esp. Madrid, Taurus).

Snodgrass, A.M.: *The Dark Age of Greece. An Archaelogical Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries B.C.*, Edimburgo, Univ. Press, 1971.

Archaic Greece. The Age of Experiment, Univ. of California Press, 1981.

Struve, V.V.: *Historia de la Antigua Grecia*, Madrid, 1975.

Van Effenterre, H.: *La cité grecque. Des origines à la défaite de Marathon*, París, Hachette, 1985.

Webster, T.B.L.: *Greek Art and Literature, 750-530 B.C.*, Londres, Methuen, 1959.

Regional:

Cartledge, P.: *Sparta and Lakonia. A Regional History, 1300-362 B.C.*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1979.

Emlyn-Jones, C.J.: *The Ionians and Hellenism. A Study of the Cultural Achievement of Early Greek Inhabitants of Asia Minor*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1980.

Forrest, W.G.: *A History of Sparta 950-192 B.C.*, Londres, Hutchinson, 1968.

Salmon, J.B.: *Wealthy Corinth. A History of the City to 338 B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

Tomlinson, R.A.: *Argos and the Argolid. From the End of the Bronze Age to the Roman Occupation*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1972.

Escritura:

Havelock, E.A.: *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton Univ. Press, 1982.

Page, D.: «Archilochus and the Oral Tradition», *Entretiens Fond. Hardt*, X, Vandoeuvres, Ginebra, 1963.

Epica:

Bernabé, A.: *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid, Gredos, 1979.

Dion, R.: *Aspects politiques de la Géographie antique*, París, Les Belles Lettres, 1977.

Finley, M.I.: *The World of Odysseus*, Hamondsworth, Penguin, 1967 (2.ª ed.), 1967. (Trad. esp. México, F.C.E.).

Natopoulos, J.A.: «Homer, Hesiod and the Achaean Heritage of Oral Poetry», *Hesperia*, 29, 1960.

Genealogías:

Bernabé, A.: «Mito y epopeya en los orígenes de la historiografía griega». *Revista de la Universidad Complutense*, 1981.
Mazzarino, S.: *Il pensiero storico classico*. Roma, Laterza, 1974 (4.ª ed.), 3 vol.
Thomson, G.: *Studies in Ancient Greek Society. I. The Prehistoric Aegean*, Londres, Lawrence & Wishart, 1961 (2.ª ed.).

Mito:

Blundel, S.: *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought*. Londres, Croom Helm, 1986.

Lírica:

Adrados, F.R.: *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V)*, Barcelona, Alma Mater, 1956-59, 2 vols. (se toman de aquí las traducciones y la numeración de los fragmentos).
El mundo de la lírica griega. Madrid, Alianza Ed., 1981.
Hammond, N.G.L.: *Studies in Greek History. A Conpanion Volume to A History of Greece to 322 B.C.*, Oxford, Clarendon Press, 1973.
Pouilloux, J.: «Archiloque et Thasos: histoire et poésie», *Entretiens Fond. Hardt*, X, Vandoeuvres, Ginebra, 1963, 1-36.

Hetería y banquete:

Murray, O.: «The Greek Symposion in History», *Tria Corda. Scritti in onore di A. Momigliano, a cura di E. Gabba*, Como, New Press, 1983.

Arte:

Bianchi-Bandinelli, R.: *L'arte classica*, Roma, Ed. Riuniti, 1984.
Boardman, J.: *Greek Art*, Londres, Thames & Hudson, 1985 (ed. rev.).
Athenian Black Figure Vases, Londres, Thames & Hudson, 1980 (repr.).
Athenian Red Figure Vases. The Archaic Period, Londres, Thames & Hudson, 1979 (repr.).
Haynes, D.: *Greek Art and the Idea of Freedom*, Londres, Thames & Hudson, 1977.
Martin, R.: *L'urbanisme dans la Grèce antique*, París, Picard, 1956.

Tiranos y sabios:

La traducción del texto platónico es de J. Velarde, Oviedo, Pentalfa, 1980.
Vernant, J.-P.: *Les origines de la pensée grecque*, París, P.U.F., 1962, (trad. esp. Buenos Aires, EUDEBA).

Religión:

Bianchi, U.: *Storia delle Religioni*, Turín, Unione Tipografica Editrice, 1971 (vol. 3).
Burkert, W.: *Greek religion*, Oxford, Blacwell, 1985 (orig. alemán, 1977).
Dietrich, B.C.: *The Origins of the Greek Religion*, Berlín, W. de Gruyter, 1974.
Tradition in Greek Religion, Berlín, W. de Gruyter, 1986.
Leveque, P.: *Bêtes, dieux et hommes. L'imaginaire des premières religions*. París, Messidor, 1985.
Vian, F.: *Histoire des Religions. Encyclopédie de la Pléiade*, París, Gallimard, 1970 (vol. I) Trad. esp. Madrid, Siglo XXI.

Juegos y festivales:

Bernabé, A.: *Himnos homéricos. La «Batracomiomaquia»*, Madrid, Gredos, 1978, (de donde se toman las traducciones correspondientes).
Cartledge, P.: «The Greek Religious Festivals», en P.E. Easterling, J.V. Muir, (eds.), *Greek Religion and Society*, Cambridge Univ. Press, 1985, pp. 98-127 y nn. en 223-226.
Davison, J.A.: «Notes on the Panathenaea», *JHS*, 78, 1958.
Gardiner, E.N.: *Olympia. Its History and Remains*, Washington, McGrath, 1973.
Parke, H.W.: *Festivals of the Athenians*, Ithaca, Cornell Univ. Press, 1977.
Ste.-Croix de, G.E.M.: *The Origins of the Peloponnesian War*, Londres, Duckworth, 1972.

La muerte:

Garland, R.: *The Greek Way of Death*, Londres, Duckworth, 1985.

Santuarios:

Polignac, F. de: *La naissance de la cité grecque*, París, Ed. de la Découverte, 1984.
Parke, H.W.: *Greek Oracles*, Londres, Hutchinson, 1967.